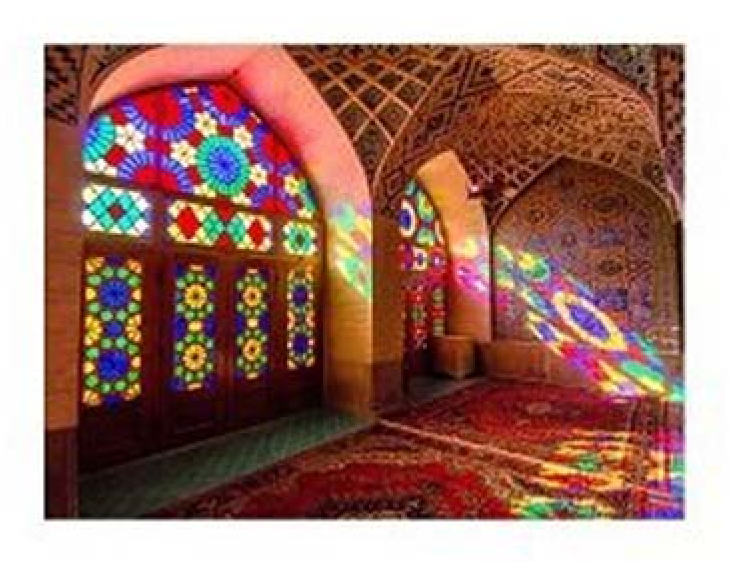
سلسلة أديان مقارنة

دراسات في النص الديني المقارن



تقديم وتنسيق

الدكتور سعيد كفايتي

الدكتورة كريمة نور عيساوي



المركز الأكاديمي للأبحاث

دراسات في النص الديني المقارن

المركز الأكاديمي للأبحاث

دراسات في النص الديني المقارن

تقديم وتنسيق

الدكتور سعيد كفايتي والدكتورة كريمة نور عيساوي

متابعة

محمد زركان – ياسين اليحياوي – منير تمودن

دراسات في النص الديني المقارن

Critique of Religious text

تقديم وتنسيق : الدكتور سعيد كفايتي - كريمة نور عيساوي

متابعة : محمد زركان-ياسين اليحياوي-منير تمودن

تصميم الكتاب وغلافه :المركز الأكاديمي للأبحاث

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-42-8

Email: info@acadcr.com website\\http://www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2017

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 7611-2047

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com Email:tradebooks@all-prints.com

الدكتور سعيد كفايتي

أستاذ اللغة العبرية وعلم مقارنة الأديان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، رئيس فريق البحث في علم مقارنة الأديان، مختبر الخطاب والإبداع والمجتمع، مدير ماستر اللغات والحضارات الشرقية ومقارنة الأديان.

التحصيل العلمي:

دكتوراه الدولة، تخصص: اللغة العبرية وآدابها، كلية الآداب جامعة محمد الأول ، وجدة المملكة المغربية، تاريخ المناقشة: ٢٠٠٤، دكتوراه Phd: تخصص: اللغة العبرية، جامعة باريز الثامنة، فرنسا ، تاريخ المناقشة: ١٩٩٣.

الكتب المؤلفة:

المكان المسرحي: تحولات معمارية وسينوغرافية،مطبعة سيندي، مكناس، ١٩٩٧ (سعيد كفايتي و آخرون)

أعمال ملتقى فاس الدولي الأول للدراسات الحامية السامية، منشورات كلية الآداب، سايس، فاس، ١٩٩٨ (إشراف سعيد كفايتي ومحمد المدلاوي وفؤاد ساعة).

موسوعة الديانات السماوية: الكلمات المفاتيح (اليهودية)، منشورات مختبر حوار الحضارات ومقارنة الأديان، كلية الآداب، سايس، ٢٠١١ (إشراف سعيد كفايتي ومحمد زهير)

الحوار في الإسلام: الدروس المستخلصة، منشورات مقاربات، فاس، ٢٠١٦

له العشرات من المقالات بالعربية والفرنسية في مجال اللغة العبرية والتراث اللغوي اليهودي ومقارنة الأديان

الدكتورة كريمة نور عيساوي

التحصيل العلمي:

شهادة الدكتوراه في علم مقارنة الأديان، محور الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، الميزة: مشرف جدا مع التوصية بطبع الأطروحة، شهادة الماستر في الدراسات السامية ومقارنة الأديان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، الميزة: حسن مع الحصول على جائزة التفوق الأولى.

الكتب المؤلفة:

موسوعة: الديانات السماوية: الكلمات - المفاتيح (اليهودية)، منشورات مختبر حوار الحضارات ومقارنة الأديان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، ٢٠١١

مدخل إلى نقد التوراة، رؤية من الداخل، منشورات ديهيا، بركان، ٢٠١٥.

التوراة من التدوين إلى النقد، دار الوراق، الأردن (كتاب تحت الطبع).

لها العشرات من المقالات المنشورة في المجلات والجرائد والمواقع الإلكترونية.

شاركت في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية الوطنية والدولية.

ياسين اليحياوي

التحصيل العلمي:

خريج ماستر الدراسات السامية ومقارنة الأديان، كلية الآداب سايس فاس، باحث بسلك الدكتوراه، تخصص مقارنة الأديان، يحضر أطروحة دكتوراه بعنوان: المتخيل المسيحي حول يسوع، مقاربة سوسيو تاريخية لكريستولوجيا الجماعات المسيحية المبكرة خلال القرن الأول الميلادي، إشراف الدكتور سعيد كفايتي، عضو فريق البحث في علم مقارنة الأديان، ماجستير: برنامج التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر (قيد الإنجاز).

الكتب المؤلفة:

صدر له كتابا مشتركا بعنوان "الحضارة الأندلسية وتأثيرها في الغرب، ابن رشد نموذجا".

له العديد من المقالات المنشورة في مجلات وطنية ودولية.

محمد زركان

التحصيل العلمي:

طالب باحث بكلية الآداب سايس/ فاس، تخصص مقارنة الأديان. يُحضر أطروحته حول: {المسيحية المبكرة وتطور عقائد الكتاب المقدس، عقيدة الصلب أنموذجاً، عضو فريق البحث في علم مقارنة الأديان الذي يشرف عليه الدكتور سعيد كفايتي.

الكتب المؤلفة:

له أعمال بحثية منشورة مع مجموعة من الطلبة الباحثين، وأيضاً مقالات بعدد من المجلات الالكترونية والورقية. كما شارك في العديد من الملتقيات العلمية في نفس التخصص.

منير تمودن

التحصيل العلمي:

خريج ماستر الدراسات السامية ومقارنة الأديان، كلية الآداب سايس فاس، طالب باحث بسلك الدكتوراه تخصص مقارنة الأديان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله –المملكة المغربية-، ويحضر أطروحته تحث عنوان " الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دراسة لعلاقة الفلسفة بالمسيحية من خلال فكر أوغسطين"، عضو فريق البحث في علم مقارنة الأديان الذي يشرف عليه الدكتور سعيد كفايتي.

مجال التخصص: تاريخ الأديان، ميثولوجيا الأديان، الفلسفة الدينية، فلسفة العصر الوسيط.

الكتب المؤلفة:

٢٠١٦ صدر له كتاب "الرؤية الميثولوجية لعقيدة التثليث المسيحية" عن درا صفحات، دمشق.

٢٠١١ صدر له كتابا مشتركا بعنوان "الحضارة الأندلسية وتأثيرها في الغرب، ابن رشد نموذجا".

٢٠١٤ نشر مقالا ضمن مجلة الدراسات الدينية تحث عنوان "مشروعية تعدد الزوجات في الديانات السماوية الثلاث".

المحتويات

تقديم

لا يخلو أي مجتمع إنساني، مهما كان موغلا في القدم، وكيفما كان حظه من الحضارة، من حضور مُعين للدين. ففكرة الدين مندمجة بالإنسان منذ نشأته الأولى لا يستطيع عنها فكاكا. فالإنسان بطبعه "حيوان متدين" متعطش لكل ما هو روحاني وما هو غيبي. وتطورت، مع توالي العصور، فكرة الدين من حالة بدائية إلى حالة أرقى. وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في صورة رمزية تنضح بالحكمة. قال الله تعالى: « وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»(١).

وما لبث أن أصبح الدين موضوعا للدراسة، لاسيما مع ظهور الديانات السماوية، وبداية التنازع فيما بينها، وانخراط معتنقيها في جدل اختلط فيه في أول الأمر المنطق باللاهوت لأن الغاية المثلى للمجادل لم تكن تتعدى إفحام الخصم، وتقويض الفكرة التي يدافع عنها. لكن مع ذلك استطاع هذا النوع من الجدل في إطار الثقافة العربية الإسلامية أن يفضي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى بداية نشأة علم الأديان ولو في صورة جنينية. غير أن الخطوة الحاسمة في مسار هذا العلم ستحقق في أوروبا، وتحديدا في القرن التاسع عشر

[1] سورة الأنعام ٧٥-٧٩

لأسباب يصعب أن نفصل الحديث عنها في هذا التقديم. إذا كان هذا هو حال علم الأديان في الماضي، ألا يجدر بنا أن نتساءل عن حدود إسهام الجامعة العربية والإسلامية في نشأة وتطور هذا العلم في العصر الحديث؟ عن العلاقة بين علم الأديان وحوار الحضارات؟ أليس من حقنا أن نحلم بمدرسة مغربية في علم الأديان؟ هذه الأسئلة وغيرها سنحاول الإجابة عنها من خلال هذا التقديم أو من خلال مداخلات محرري هذا الكتاب: دراسات في النص الدين المقارن.

البحث في الأديان في الجامعات العربية والإسلامية

واقع الحال والآفاق المنتظرة

إذا كان البحث في الأديان في أوروبا يتجه بخطى ثابتة نحو تأسيس أركانه، وتحديد مفاهيمه، وتوسيع حقول بحثه، وتطوير أدوات اشتغاله وذلك بعد أن تراكمت لديه الآن تجربة علمية مهمة، وبعد أن أصبح علما مؤسسا له جامعاته ومراكزه ومناهجه ونظرياته وعلماؤه وكتبه ومنابره ومجلاته فإن إسهام الجامعات العربية والإسلامية لا يزال من حيث الكم والكيف متواضعا. يكفي من حيث الكم أن يتفحص الواحد منا ما تحتوي عليه المكتبة العربية الحديثة ليقف بنفسه مصعوقا على ندرة الأعمال الأكاديمية المتخصصة في الأديان. أما من حيث الكيف فإن الكثير مما يُنشر ، وتقذفه حديثا بعض المطابع ، واضعة إياه عمدا تحت خانة علم الأديان فإنه أقرب إلى الخطاب الدعوي أو الإيديولوجي منه إلى الدراسة العلمية. وهذا ما عبر عنه بحرقة عز الدين عناية قائلا: «تكشف الحالة عن فراغ إبستمولوجي، برغم الحاجة الأكيدة والنفعية لخوض غمار التجربة العلمية، إذ تكاد تنحصر المقاربة للدين في المتابعة الداخلية. بقي فيها العقل، بمقاربتيه الإيمانية أو العلمانية، يطوف حول المناهج القديمة، التي تبلورت مع العلوم الشرعية وفي أحضان أدب الملل والنحل. بشرحها حينا أو بإعادة النظر فيها حينا آخر، دون الخروج عن أطرها الكلاسيكية أو التنبه إلى محدودية قدراتها، في متابعة الكائن الديني وظواهر

المقدس، ولا نجد، إلا في حالات محدودة، تطلعا إلى تدشين منهج تعامل محدث»[1].

وكم تبدو مثل هذه الأعمال الأكاديمية، أو بعضها على الأقل، هزيلة وضحلة ومتجاوزة أمام ما كتبه قديما علماؤنا ! لاسيما أولئك الذين تُصنف أعمالهم ضمن علم الأديان كما يُفهم الآن، ونخص بالذكر أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) في كتابيه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل" أو مرذولة و"الآثار الباقية عن القرون الخالية" وأبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني (1086 - 1153) في كتابه: "الملل والنحل" وأبي المعالي الحسيني العلوي صاحب رسالة بيان الأديان وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري (912 -٩٩١) صاحب كتاب الإعلام بمناقب الإسلام و أبي محمد علي بن حزم الأندلسي(٩٩٤-١٠٤٦) صاحب كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وأبي حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري (١٠٥٨-١١١١) صاحب بضعة أعمال شهيرة في الفكر والعقيدة والأديان.

ومع ذلك فمن الظلم أن نبخس بجرة قلم اجتهادات باحثين كثر من الشرق العربي طرقوا باب هذا العلم في العقود الأولى من القرن العشرين، واشتهر البعض منهم بموضوعية علمية قد لا نجد لها نظيرا حتى في بعض الكتابات الأحدث التي لا يميز أصحابها الآن بين الدعوة وعلم الأديان.

---

[1] ميشال مسلان: علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، كلمة والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٩، تقديم المترجم، ص ١١

فأمين الخولي قام منذ سنة ١٩٣٥ بتدريس مادة تاريخ الملل والنحل لطلاب كلية أصول الدين بالأزهر. وكان حصيلة هذا التدريس كتابه الهام تاريخ الملل والنحل المكون من جزأين. ففي الجزء الأول اعتنى بإرساء دعائم المنهج العلمي في دراسة تاريخ الملل والنحل، وفي الجزء الثاني سعى إلى تطبيق هذه المنهجية على دراسة اليهودية[1]. وهناك أسماء باحثين آخرين أمثال عباس بيومي الذي ترجم كتاب المدينة العتيقة من الفرنسية إلى العربية لمؤلفه فوستيل دى كولانج و لأحمد زكي بدوي صاحب كتاب تاريخ التطور الديني و علي سامي النشار مؤلف كتاب نشأة الدين وأحمد عنايت صاحب كتاب العقائد والديانات في أفريقيا السوداء لمؤلفه هيو برديشان وغيرهم ممن ذكرهم طه الهاشمي سنة ١٩٦٣ تاريخ صدور كتابه تاريخ الأديان وفلسفتها[2]. ومن المؤكد أن البحث في الأديان لم يتوقف في الجامعات العربية والإسلامية، خاصة تلك التي فتحت شُعبا مستقلة لعلم مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان. لكن إذا ما استثنينا بعض الباحثين المتميزين ممن أغنوا المكتبة بأبحاثهم العلمية، ومن أسهموا بقسط وافر في تأسيس علم أديان حقيقي لا يقل قيمة في مستقبل الأيام عن نظيره في أوروبا، فإن نسبة لا بأس بها، وقد تكون في تزايد مطرد، هي تلك التي اختار أصحابها في وضعية أشبه ما تكون بالردة الفكرية البحث في هذا القبيل من العلم لتصفية حسابهم مع الديانات الأخرى دون أن تكون لهم العُدة العلمية المطلوبة للقيام بذلك. وكان من الطبيعي أن يخرج هذا العلم،

---

[1] أمين الخولي: تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم أحمد محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٨.

[2] طه الهاشمي: تاريخ ألأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٣، ص ٢٤-٢٥.

على الأقل في التجربة المغربية، من رحم بعض الجامعات إما باعتباره مادة ثانوية تُدرس في بعض الشُعب أو في بعض المسالك أو في بعض وحدات السلك الثالث أو في الدكتوراه أو باعتباره علما مستقلا كان له بعض الحضور النسبي في كلية أصول الدين بتطوان أو في دار الحديث الحسنية أو في بعض وحدات السلك الثالث أو في الماستر، وذلك في كل من تطوان على يد عبد العزيز شهبار أو في الرباط على يد أحمد شحلان في وحدة الدكتوراه (الآداب واللغات الشرقية: الإبداع واللغات) ثم محمد أمين الاسماعيلي في ماستر المذاهب العقدية في الديانات أو في بني ملال على يد سعيد شبار في ماستر الحوار الديني والحضاري وقضايا التجديد في الثقافة الإسلامية أو في الدار البيضاء على يد مصطفى أبو هندي في وحدة مستقبل الأديان والمذاهب الدينية في حوض البحر الأبيض المتوسط. هذا بالإضافة إلى ظهور بعض مراكز البحث الجامعية أو بعض الجمعيات العالمة أو بعض المختبرات التي بدأت ترى النور تباعا تزامنا مع الترويج إعلاميا لما أصبح يُعرف بحوار الأديان أو الثقافات.

ولم تكن كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بمنأى عما يختمر في باقي الجامعات المغربية فسارع عبد ربه سعيد كفايتي، وبمؤازرة فريق بيداغوجي متخصص، إلى تأسيس ماستر الدراسات السامية ومقارنة الأديان سنة ٢٠٠٧ هو الأول من نوعه في تاريخ الجامعة المغربية. فقد اتخذ الماستر من معرفة الآخر دينيا وفكريا وثقافيا استراتيجية لا يحيد عنها وذلك بتدريس اللغة العبرية تدريسا معمقا، وبتعريف الطالب الباحث باليهودية وبالمسيحية اعتمادا على مصادرها الأصلية. ناهيك

عن بقية المواد الأخرى (تاريخ الشرق الأدنى القديم، مقارنة الأديان، المناظرات...) التي تخدم في مجملها علم مقارنة الأديان. ومن الأهداف التي وضعها الماستر نصب عينيه:

- تمكين الطالب من رصيد مهم من المعارف المتعلقة باللغة العبرية (القواعد والنصوص) تجعله قادرا في المستقبل على التعامل مع نصوص هذه اللغة قديمها وحديثها.
- تمكين الطالب من اللغة العبرية بصفتها أداة فعالة من أدوات البحث العلمي في ميداني اللغات الشرقية وعلم مقارنة الأديان، وإعداده للتسجيل في الدكتوراه لا سيما مع وجود مختبرات وفرق للبحث تشتغل على هذا النوع من المحاور.
- تشبع الطالب بقيم الحوار الثقافي وتأصيل ثقافة الانفتاح على اللغات والحضارات الأخرى تجسيدا لتشبت الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء.
- تأهيل الطالب في هذا التخصص بكل مقوماته من لغة عبرية ومقارنة أديان ونقد الكتاب المقدس ليكون قادرا على الانخراط في دراسة علمية للأديان، وفي تحقيق تراثها الديني والفكري على غرار الجامعات الأوروبية والأمريكية.
- التعرف على ثراء الثقافة العربية الإسلامية، وعلى انفتاحها على الثقافات والحضارات الأخرى بعيدا عن أي شكل من أشكال الانغلاق أو الدوغمائية.

وتعززت المؤسسة سنة ٢٠١٠ بتأسيس مختبر حوار الحضارات ومقارنة الأديان، وانخراط بعض أعضائه في الإشراف على أطروحات يتمحور جلها حول قضايا الحوار وعلم الأديان، والتي ستسمح، بعد مناقشة أصحابها من الطلبة الباحثين، بتشكُل مدرسة مغربية في علم الأديان تتألف أساسا من خريجي ماستر الدراسات السامية ومقارنة الأديان.

علم الأديان وحوار الحضارات والأديان: أية علاقة

إذا كان البحث في الأديان يستمد أهميته في العصر الحاضر من ارتباطه الوثيق بحقول معرفية معينة منبثقة كلها من المؤسسات الجامعية بحيث يندر أن نجد لهذا العلم حضورا خارج أسوارها فإن حوار الحضارات والأديان يتحرك في فضاء أكثر رحابة يتسع للباحث الأكاديمي، ولرجل الدين، وللخبراء الاستراتيجيين، وللساسة ولرجال الإعلام، وللدعاة ولغيرهم ممن يحاولون أن يجدوا مخرجا للمجتمعات الحديثة من فكر الانغلاق والتشدد والإقصاء والتكفير. ومن المفيد التذكير بأن رواج مفهوم حوار الحضارات لم يتحقق بالشكل المطلوب إلا بعيد الحرب العالمية الثانية حينما أصبح تحت رعاية اليونيسكو، وبعض المنظمات الدولية والإقليمية. وما بين الخمسينيات والتسعينيات من القرن الماضي تأثر كثيرا بالمناخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي كان سائداً في الخمسين سنة الماضية، وقد اتسم في مجمله بظروف نظام دولي ثنائي القطبية. ودخل العالم بعد هذا التاريخ لاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في نفق جديد قائم على سوء تفاهم مزمن تتقاسمه الأطراف المتصارعة أو إذا أردنا أن نكون أكثر دقة يتقاسمه طرفان:

الغرب من جهة والعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى. وتلاحقت الأحداث بعد ذلك لتؤجج الصراع مجددا وكأن نبوءة صامويل هانتيجتون بشأن صراع الحضارات في طريقها إلى التحقق.

ما السبيل إلى مواجهة خطاب الكراهية وفكر الإقصاء؟ ما هو دور حوار الحضارات والأديان في مواجهة، ومقاومة، وصد هذه الأنواع من الخطابات؟

على الرغم من الأهمية الكبرى التي يحظى بها مفهوم الحوار، والتي ما فتئت تتعاظم لتُصبح موضة العصر في مجال الفكر الإنساني فإن هناك احتمالا أن يُفرغ هذا المفهوم من فحواه إذا ما تم عزله عن سياقه التاريخي، وفصله عن موطنه الأصلي ألا وهو علم الأديان. والثابت أن حوار الحضارات والأديان لم يأت إلا ليؤكد على ضرورة الاهتمام بالأديان الأخرى، وليزيد من اقتناع الباحث الجامعي بأهمية هذا العلم. وخير من نستشهد به هو دين محمد محمد ميرا الذي يقول: «وعلى كل يعتبر الحوار في الإسلام فريضة دينية كما أصبحت فريضة عصرية. ولا يمكن القيام بهذه الفريضة كما ينبغي إلا بمعرفة الطرف الآخر في الحوار معرفة جيدة مهما كان مفهومنا للحوار وتقييمنا له، الأمر الذي يتطلب علما للأديان تاريخا ونقدا ومقارنة يستحوذ على اهتماماتنا وتزدهر به جامعاتنا، ويتعمق فيه علماؤنا، وتزخر به –على أساس منهجي كتاباتنا.»[1].

[1] دين محمد محمد ميرا: في علم الدين المقارن، مقالات في المنهج، ص ١٧٥

نحو مدرسة مغربية في علم الأديان

لابد من التأكيد على أن ثمرات الماستر وتكوين الدكتوراه كانت على درجة كبيرة من التنوع. فقد تمثلت هذه الثمرات الطيبة في إصدار، ونشر باحثينا لعدد من الكتب في دور نشر عربية ومغربية. الأمر الذي يعكس الأهمية التي بدأ يحتلها علم الأديان في حقل العلوم الإنسانية، والحاجة المتزايدة إلى هذا العلم في فضاء الثقافة العربية الإسلامية. لنشر على سبيل المثال لا الحصر إلى إصدارات سليماني حفيظ و منير تمودن وجمال صوالحين وهشام مباركي وكريمة نور عيساوي وكريمة كطيبي وأسماء الوردي وعادل بلمنصور وعبد الرحمن طبيب، وغيرهم ممن ستُطبع أعمالهم في مستقبل الأيام. هذا فضلا عن المشاركة الفعالة لهؤلاء جميعا إلى جانب ياسين يحياوي ومحمد زركان ومحمد مبشوش والعياشي العدراوي وفؤاد لغزيزر ورشيد مستقيم وبدر الحمومي ومحمد ولد أحمد ولد عمي وعز الدين اعليلو في الندوات والمؤتمرات والأيام الدراسية. كما أن الإسهام المتميز لباحثينا بمقالات في مجلات علمية يجعلنا أكثر ثقة بمستقبل علم الأديان في الجامعة المغربية، ويدفعنا لمضاعفة الجهد، بالتعاون معهم، وبتضافر جهود باحثين آخرين، من أجل تأسيس مدرسة مغربية في علم الأديان. علم الأديان ذلك النشاط العقلي المنظم المهتم حسب لويس جوردن بدراسة الأديان نشأة وتاريخا وتطورا، وعقائد وطوائف، وبدراسة أثرها وتأثيرها على الواقع الإنساني في جميع أبعاده وكافة جوانبه،

دراسة تقوم على مناهج علمية وتعتمد على مصادر أساسية وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النقد والمقارنة[1].

ويُعتبر كتاب "**دراسات في النص الدين المقارن**" ثمرة من هذه الثمرات التي تُجسد، بحق، نتاجا طبيعيا لعمل جماعي انخرط فيه الباحثون، وسهروا على تحرير مادته التي لم تخرج، في عمومها، عن حدود عالم الأديان، وفضاءاته المشعبة والمتشابكة. ويمكن تصنيفها إلى المحاور الآتية:

دراسات مسيحية التي شارك ياسين يحياوي ومحمد زركان ومحمد مبشوش في تحرير مادتها التي تناولت تأليه الإنسان في العالم الروماني وقدسية الرمز وسؤال نشأة الصليب وبولس في الفكر الدين المسيحي.

دراسات يهودية التي أسهم هشام مباركي وجمال صوالحين والعياشي العدراوي في تحرير مادتها التي اعتنت بدراسة الميثاق التوراتي في الفكر الدين اليهودي وبإسهام أبراهام بن عزرا في نقد التوراة وبالثقافة المغربية في الإنتاجات ألأدبية لجبرائيل بن سمحون.

دراسات إسلامية التي كان الاهتمام فيها منصبا على مفهوم الأقليات في الفقه السياسي الإسلامي، والتي أعدها محمد ولد أحمد ولد عمي. أما المحور الأخير فقد سهر مؤلفه فؤاد لغزيزر على فحص وتتبع الحوار الإسلامي البوذي.

[1] دين محمد محمد ميرا، مرجع سابق، ص ١٥٩

تأليه الإنسان في العالم الروماني

ياسين اليحياوي

شهدتْ مناطق البحر المتوسطي مُستهل القرن الأول الميلادي، وحدة سياسية على جميع ربوع المناطق الخاضعة للحُكم الروماني. غير أن هذه الوحدة واللحمة السياسية لم تؤثر في المجال الديني، فقد سمحت روما بالتعددية[1] بحُكم التثاقف الذي شهدته بعد توسعاتها والذي ورثته من فتوحات "الإسكندر المقدوني"، فاسحة المجال لكل الشعوب الخاضعة تحت حُكمها لمُمارسة عباداتهم والتوجه لآلهتهم التي يقدسون[2]. وظهر في هذه الفترة نوع جديد من التدين زاوج بين الولاء السياسي لروما وعبادة الإمبراطور، انطلقَ مع أغسطس Auguste (٦٣ ق.م- ١٤) الذي أُعْلِن مقدساً بعد أن استطاع توحيد الإمبراطورية سنة ٣١ ق.م[3] متأثراً بالمفهوم الهيليني لعبادة الملوك[1]،

---

(١) سماح الحُكام الرومان لرعاياهم بحق الممارسة لمعتقداتهم الدينية يجب ألا يُعمم بإطلاق؛ إذ عمد الرومان كلما دعتْ الضرورة لذلك إلى منع بعض المعتقدات واضطهدت وقتلت معتنقيها، وأبرز مثال على ذلك الاضطهاد الذي تعرض له كهنة الدرويد Druid في بلاد الغال وبريطانيا في مستهل القرن الأول الميلادي، يُنظر:
A. Momigliano et S. Price, « Roman Religion: the imperial period», *Encyclopedia of Religion*, USA: Macmillan Reference, Ed.2, 2005, p.7921.

(٢) في البحث عن عوامل التعددية الدينية الرومانية وإدخال آلهة جديدة إلى مُجمع الآلهة يُنظر:
Robert Schilling et Jörg Rüpke, « Roman Religion », *Encyclopedia of Religion*, p.7902

(٣) سفينسيسكايا إ. س.، *المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية*، ترجمة: حسان ميخائيل اسحق، سوريا: دار علاء الدين، ط.٣، ٢٠١٠، ص.١٤.

وعُمم بعد ذلك على سائر المناطق الرومانية. وقد كان للاستقرار السياسي وحالة الأمن والسلام وانعكاسهما على المجالات الاقتصادية والاجتماعية، أثر في قبول عبادة الامبراطور كامتنان وشكر. غير أن هذا النوع الجديد من العبادة وبما انضوى عليه من طقوس أحادية التوجه ودهرانية واضحة، أبان عن عدم استيعابه لحاجيات المؤمنين، الذين وجدوا البديل في التيارات الدينية المُنتشرة آنذاك.

لقد كان البحث عن المعنى من الوجود هاجساً جوهرياً في جميع الحضارات والأديان، وصار من أولويات التطلعات الروحية داخل الإمبراطورية الرومانية. والسؤال عن ثنائية الموت والخلود كان من أبرز أوجه هذا البحث، كتطلع للتحرر من الجسد الفاني ومن الألم والمُعاناة والشر الموجود بالعالم، فانتشرت بذلك فلسفات ومعتقدات دينية عن الخلود والاتحاد مع الآلهة، وازدهرتْ جماعات وتيارات دينية مارستْ طقوساً وعبادات للانعتاق من العالم المادي المليء بالشرور، كما عُبدتْ آلهة خَلاصِيَّة (تهب الخلاص) استطاعت هزيمة الموت، واقتربتْ أكثر من المؤمنين، مانحة إياهم الأمل في حياة أخرى تضمن لهم الخلود والسعادة.

كان لهذه الفسيفساء الدينية الأثر الكبير على مفهوم تأليه الإنسان، ففي هذه الفترة التي سبقت ظهور المسيحية واستمرت معها إلى حدود القرن الرابع الميلادي نجد التواصل بين العالم المقدس (مملكة السماء: عالم الإله، أو عالم

---

(1) Michel Meslin, *Le christianisme dans l'empire romain,* Paris : Presses Universitaires de France, 1970, p.12.

الآلهة) وبين عالم البشر، قد بلغ ذروته كنتيجة للتثاقف المستمر بين المعتقدات الشرقية والمعتقدات الغربية، سواء في نزول أحد الآلهة إلى عالم البشر، أو في صعود أحد البشر إلى عالم الآلهة.

سيُحاول هذه الدراسة رصد بعض نماذج تأليه الإنسان التي استمرتْ إلى القرن الأول الميلادي، وشكّل بعضها مُنافساً قوياً للجماعات المسيحية المُبكرة.

جذور تأليه الإنسان

ظهر مُصطلح تأليه الإنسان "Déification"[(١)] في الكتابات المسيحية بداية من القرن الثاني الميلادي مع إكليمندس الإسكندري Clément d'Alexandrie (١٥٠-٢٢٠) غير أنه لم يُقدم تعريفا واضحاً لهذا المَفهوم المُستجد على المسيحية[(٢)]، وخلال القرن الخامس الميلادي احتدم النقاش حول هذا المُصطلح مع نسطور Nestorius (٣٥١-٤٥١) في معرض مُجادلاته مع التيار الأرثوذكسي وانتقاده لمذهبهم في تأليه جسد المسيح[(٣)]. ولم يظهر تعريف رسمي للمُصطلح حتى مطلع القرن السادس، عندما عرفه دِيُونِيسِيُوس الأَرِيُوبَاغِيّ Denys l'Aréopagite بأنه "التشبه بالإله والاتحاد معه"[(٤)]. يبدو مدلول المُصطلح في أدبيات آباء الكنيسة مُلتبساً بعض

---

(١) لهذا المصطلح رديف مُشابه في الدراسات الغربية: Apothéose.

(2) Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* Oxford University Press, 2006, p.18.

(3) P. T. Camelot, «Nestorius», *New Catholic Encyclopedia*, Washington: Thomson/Gale, 2002. p.254.

(4) John Dillon & Sarah Wear Klitenic, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate Publishing Limited, 2013, p.117.

الشيء، إذْ لم يُراع السياق الاجتماعي والتاريخي الذي أُنتج فيه النص، ويظهر هذا اللبس في الحمولة المفاهيمية "للتأليه"، وأيضا لاختلاط دلالته بين تأليه جسد المسيح وتأليه المؤمنين باتحادهم سواء مع المسيح أو مع الآب. وبعيداً عن الجدل اللاهوتي الذي أثير حول المُصطلح فإن فكرة تأليه الإنسان باعتبارها تجسداً للآلهة في جسد الإنسان، أو تغيرا أنطولوجيا في طبيعة الإنسان نفسه، نجدها حاضرة في أولى النصوص المسيحية للقرن الأول الميلادي، فعندما حل كل من بولس وبرنابا بمدينة لِسْتِرَة Lystres في رحلة تبشيرية، وبعد أن وعظا فيها وقام بولس بمُعجزات شفائية، توجه الجموع نحوهما وادعوا أن الآلهة تشبهوا بهما ونزلوا إلى الأرض، معتقدين أن برنابا هو الإله زيوس Zeus وبولس هو هرمس Hermès ابن زيوس ورسول الآلهة الإغريق، وتوجه كاهن البلدة إلى معبد زيوس ليُقدم الذبائح على اسم الرسولين[1]. غير أن "تأليه الإنسان" سواء من حيث الدلالة أو المصطلح لم يكن نتاج الفكر الديني للقرن الأول الميلادي، فقد ظهر في فترات ما قبل العصر الهيليني واستمر مع الإمبراطورية الرومانية، حيث انتشر كخليط بين الدين والسياسة يتم فيه تقديس الأبطال الشعبيين والشخصيات السياسية والحُكام الهيلينيين وأيضا الأباطرة الرومان.

إن تأليه الإنسان عند شعوب البحر الأبيض المُتوسط كان رديفاً وقريناً لمفهومهم حول الخلود، فالإله لا يختلف أنطولوجيا عن الإنسان -سواء من حيث بنيته الجسدية أو الخضوع للشهوات من أكل وشرب وجنس-إلا

---

[1] أعمال الرسل ١٤: ٩-١٣.

بالخلود[١]، جاعلين من الحياة الأبدية الحد الفاصل بين عالم الآلهة وعالم البشر وبين المقدس والمدنس.

تعود أقدم النصوص الأدبية حول الخلود والتأليه إلى ما تركه المؤرخ الإغريقي هيرودوت Hérodote (٤٨٤ ق.م-٤٣٥ ق.م) في كتابه الشهير باسم "تاريخ هيرودوت"[٢]، وذلك عند حديثه عن معتقدات سكان تراقية Thraces والجيت Gètes حول الخلود[٣]. يؤمن التراقيون أنهم بعد الموت يغادرون هذه الحياة نحو خلود أبدي مع إلههم[٤]، وهذا الإله هو شخصية تاريخية عاش في القرن الخامس ق.م يُدعى زالموكسيس Zalmoxis، وقد كان عبداً وتلميذاً عند فيثاغورس Pythagoras (٥٧٠ ق.م-٤٩٥ ق.م)، ثم توجه إلى موطنه بـ "جيتاي" Gètes بعد أن أُعْتِق، وهناك بدأ بنشر مُعتقداته حول خلود الروح، وعن الحياة الجديدة التي سيلقاها الإنسان بعد موته، وقد آمن ساكنة الجيت بألوهية زالموكسيس وخلوده بعد فناء جسده[٥]. انتشرت أيضا أساطير حول الخلود في مناطق مُختلفة من اليونان وعند التراقيين، وهو خلود عن طريق التناسخ والتقمص، كما جاء في معتقدات الديانة الأورفية

---

[١] الطيب بوعزة، *الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية*، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣، ج.١، صص.١٢٦-١٢٩.

[٢] هيرودوت، *تاريخ هيرودوت*، ترجمة: عبد الإله الملاح، أبو ضبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١.

[٣] نفسه، صص.٣٢٨.

[٤] نفسه، صص.٣٧٣-٣٧٤.

[٥] ميرتشيا إلياده، *تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية*، ترجمة: عبد الهادي عباس، سوريا: دار دمشق، ط.١، ١٩٨٦، ج.٢، ص.١٨٩.

Orphisme، التي ارتبطتْ أدبياً بأسطورة أورفيوس Orphée[1]. تسلك تعاليم هذه الديانة مسلكاً صوفياً من خلال الزُهد والتقشف والابتعاد عن كل ما من شأنه زيادة انغماس الإنسان في ملذات الحياة[2]، ويتجلى المقصد من هذا التصوف في البحث عن الخلاص الفردي بانعتاق الروح من العالم المدنس المتمثل في الجسد إلى الخلود في العالم العلوي، وتمر الروح بحلقات لانهائية من التناسخ إلى أن تُحقق خلاصها المرجو[3]. لا يظهر في المعتقدات حول الخلود التي دعا إليها زالموكسيس أي اختلاف عن الديانة الأورفية، خصوصاً إذا ما استحضرنا أن سكان الجيت ينحدرون أصلا من السلالة التراقية[4]، بيد أن البحث عن الأصول التاريخية لخلود وتأليه الإنسان عند اليونان يصعب إرجاعها إلى أسطورة أورفيس أو تعاليم زالموكسيس لانعدام أي أدلة تكشف بشكل دقيق عن الإطار الزمني. ويُشير هيرودوت من جهة أخرى إلى أن زالموكسيس كان من بين تلامذة فيثاغورس، وهذه الرابطة تكشف لنا جانبا من تأثر زالموكسيس بمفهوم الخلود والتأليه عند مُعلمه[5] ومسلك التنسك الذي يُحرم أكل اللحوم خشية أن يكون في قتل الحيوان إذاية لروح إنسان تقمص فيه. وبالنسبة لفيثاغورس فإنه يرى في الروح نوعا من التجليات الشيطانية، وحتى تصل إلى الخلاص يجب أن تمر بحلقات عديدة من أجل التطهر من خطاياها

---

(1) Robert Turcan, « Deification », *Encyclopedia of Religion*, V.4, p.2248

(٢) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢٠٣.

(3) Robert Turcan, *op. cit*, V.4, p.2248؛
ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢٠٩.

(٤) هيرودوت، *المرجع السابق*، ٣٢٨

(٥) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.١٩٢.

وجوانبها المُظلمة، لتبلغ ذروة هذه الحلقات عندما تتجسد على صورة أنبياء وشعراء وحكماء، ثم تولد بعدها كآلهة جديدة[١]، يقول فيثاغورس في الأبيات الأخيرة من قصيدته الأبيات الذهبية: "وحينما تحرم نفسك من جسدك الفاني ستصل إلى الأثير[٢] الأكثر صفاء، وعندها ستُصبح إلها خالداً غير قابل للفناء، ولن يكون للموت عليك سلطان"[٣]، وهذه هي الغاية العُظمى للفلسفة كما يذكر Hiéroclès[٤]، لتتجلى بالتالي رحلة الإنسان باعتبارها مُحاولة الرجوع إلى أصوله الأولى كإله خالد.

إن بلوغ مرتبة الآلهة في تعاليم أورفيوس وفيثاغورس وكل من تأثر بهما، يتميز بخاصيتين اثنتين، الأولى أن هذا التغير الأنطولوجي إلى الطبيعة الإلهية والخلود هو هبة تُعطى للروح بعد موت الجسد؛ والثانية أنه رهين تنقية الروح من شوائب عالم البشر عن طريق التصوف والزُهد، فهو محاولة فردية ومُجاهدة داخلية لبلوغ هذا الخلاص.

نجد أيضاً نموذجا آخر للتأليه مُختلف عن الأول. فإن كان النموذج السابق يحدث بعد الموت وعن طريق التصوف، فإن الثاني يحدث في عالم البشر، عن طريق حلول أحد الآلهة في جسد الإنسان، أو تجسده على صورة البشر. يربط المخيال الديني الشعبي بعض القدرات الغريبة والخارقة على أنها قدرات

---

(1) Robert Turcan, *op. cit*, V.4, p.2248

(٢) الأيثر حسب الميثولوجيا الإغريقية هو من الآلهة الأولانية، يتم تمثيله عادة كروح الكون وأصل الحياة، وفي الميثولوجيا الأورفية هو ابن كرونوس إله الزمن.

(3) Johan C. Thom, The Pythagorean golden verses with introduction and commentary, Brill, 1995, p.99.

(٤) Robert Turcan, *op. cit*, V.4, p.2248

إلهية، كشفاء المرضى أو الانتصار في معركة مصيرية، وأحياناً يكون التأليه لأشخاص عاديين، كمؤسسي المُدن والشعراء والفلاسفة والحُكماء. وهو شبيه ما حصل لبرنابا وبولس في زيارتهما لقرية لِسْتِرَة –كما سبق ذكره[١]– ونجد شاهداً آخر في سفر أعمال الرسل عند قيام سكان مالطا Malte بالادعاء أن بولس واحد من الآلهة، وذلك إثر نجاته من سم قاتل للدغة ثعبان[٢]. وفي العصر الروماني القديم تذكر السجلات أربعاً وعشرين شخصية تاريخية تم التوجه إليها بالعبادة والتقديس[٣]، وهو نوع من التأليه كان معروفاً أيضا عند اليونان القدماء، نذكر على سبيل المثال لا الحصر براسيداس Brasidas (توفي ٤٢٢ ق.م) الذي أُلِّه بعد موته، وتم تقديسه وعبادته بعد اسهاماته الكبيرة في انتصار جيش الإسبارطيين على الأثينيين في الحروب البيلوبونيسية[٤]، وعن الذين قبلوا التأليه في حياتهم نذكر ليزاندر Lysandre(توفي ٣٩٥ ق.م) بعد الانتصار المُبهر في معركة أيغوسبوتامي سنة ٤٠٤ ق.م واضعاً حداً للحروب

---

[١] أعمال الرسل ١٤: ٩–١٣.

[٢] أعمال الرسل ٢٨: ٦.

(3) Farnell Lewis Richard, *Greek Hero Cults And Ideas Of Immortality*, London: Oxford University Press, 1921, p.420–426.

(4) Hornblower Simon, A Commentary on Thucydides: Volume II: Books IV–V. 24, British: Clarendon Press Oxford, 2005, pp.319–345; Thucydides, The Peloponnesian War, Translated: Steven Lattimore, USA: Hackett Publishing, 1998, p.235–239 (4.102–108)

يُشير أيضا أرسطو إلى طقوس تقديم القرابين في المعبد الذي خُصص لعبادة براسيداس يُنظر:
أرسطو طاليس، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٩٠. (٥. ٧. ١)

البيلوبونيسية[١]، وبعد مرور سنة على انتصاره انطلقت مراسيم تقديسه كإله بطقوس خاصة من الاحتفاليات[٢]. ومن المُعاصرين للمسيحية المبكرة في القرن الأول نذكر بليناس Apollonius (١٦ ق.م-٩٧م) الذي عُبد على أنه ابن زيوس[٣]بعد أن قام بمجموعة من المُعجزات الشفائية كطرده للطاعون من مدينة أفسس[٤].

تجدر الإشارة أيضا إلى أن تأليه الإنسان والاعتقاد بالخلود يرجع إلى تاريخ أقدم مما هو مُدون عند الإغريق، يمكن أن نجد أصلا لها في الأديان المصرية القديمة[٥]، وكذلك أديان الشرق الأدنى القديم[١]. وقد تمت الإشارة إلى

---

(1) R. Turcan et C. O. Tommasi, «Apotheosis», *Encyclopedia of Religion,* V.1, p.437.

(2) Plutarque*, Les vies des hommes illustres : Vie de Lysandre,* Traduction : Alexis Pierron, Paris : Charpentier, 1853, V.2, p.476-477.

(3) Ehrman D. Bart, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, USA: HarperOne, Adobe Digital Editions version, EPUB file, 2014, p.17.

(4) Russell Norman, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, p.18.

(٥) نجد إشارة لذلك في تاريخ هيرودوت إذ يقول: "فقد كان حُكام مصر ... آلهة تعيش على الأرض بين البشر، فمرة هي منهم ومرة تسمو عليهم. وكان آخر تلك الآلهة الملوك حورس بن أوزيريس "(ك.٢، ف.١٤٤)، يُنظر: هيرودوت، المرجع السابق، ص.١٩٩. وعن خلود الإنسان وتأثر الإغريق بهذا المُعتقد يقول هيرودوت في نص آخر: "يذهب المصريون إلى القول بأن ديميتر (أيزيس) وديونيسوس (أوزيريس) هما أقوى آلهة العالم السفلي، وهما أول من خرج بالعقيدة القائلة بخلود الروح وذهب إلى أن الروح لا تفنى وإنما تحل عندما يموت الجسد في مخلوق آخر لحظة ولادته. وفي هذه العقيدة تدور الروح دورتها وتحل في مختلف المخلوقات من حيوانات وطيور واسماك، حتى تحل في النهاية في جسد إنسان. وقد أخذ بهذه النظرية بعض الكتاب الإغريق المتقدمين والمتأخرين ونسبوا هذه العقيدة لأنفسهم"(ك.٢، ف.١٢٣). يُنظر: هيرودوت، *المرجع السابق*، ص.١٨٩.

جذور تأليه الإنسان في المعتقدات والأفكار الدينية فقط عند الإغريق والرومان باعتبار الثقافة الهيلينية هي الحاضن للجماعات المسيحية الأولى.

عبادة الإمبراطور

تُعتبر عبادة الإمبراطور في روما القديمة ظاهرة دينية يتم من خلالها تأليه الحاكم وأعضاء عائلته[٢]، وهي أيضا وسيلة لتكريس ولاء السكان والحفاظ على قوة النفوذ والسلطة من خلال تأليه الإمبراطور ومنحه الحق الإلهي في الحُكم. لم يكن هذا التأليه مُوجها للشخص إلا باعتباره حاكماً، وتسقط هذه العبادة عند تأزم الأوضاع السياسية أو انهيار الإمبراطورية أو في حالات الانقلابات العسكرية[٣]. يُمكن إيجاد الأشكال الأولى للخلفية الدينية لهذه العبادة في الألقاب التي تُطلق على الإمبراطور، فبالإضافة إلى التأليه يحظى لقب "أب الوطن"[٤] بأهمية كبيرة داخل مُجتمع يُعتبر فيه نظام الأسرة الأبوي

---

[١] يتحدث ميرتشيا إلياده عن قداسة ملوك بلاد ما بين النهرين قائلا: "إن قداسة الملك كانت قد أعلنت بطرق عديدة. فكان يدعى "ملك البلاد" أي العالم أو أقطار العالم الأربعة، ألقاب موقوفة أصلياً على الآلهة. وتماماً كما هو لدى الآلهة، فإن نوراً فوق الطبيعي، كان يشع حول رأسه. وسبق قبل ولادته أن قدرت الآلهة له السيادة. وأن الملك، وهو يعرف تماماً ذريته الأرضية، كان معتبراً كابن الإله". يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، ص.١٠٠؛ وأيضا في قصة جلجامش الشهيرة، وبحثه عن الخلود، إذ تشير نصوص الملحمة أن جلجامش كان ذا أصل إلهي، من أمه الإله نينسين Ninsin، يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، ص.١٠١.

[٢] تُعتبر جوليا دروسيلا Julia Drusilla (١٦ق.م-٣٨) شقيقة كاليغولا ثالث الأباطرة الرومان، أول امرأة وفرد من العائلة الملكية يتم تأليهها داخل طقوس عبادة الإمبراطور، يُنظر:
A. Momigliano et S. Price, « Roman Religion: the imperial period», *Encyclopedia of Religion*, p.7915

[3] Russell Norman, *op. cit*, p.19.

[٤] رأفت عبد الحميد، *الدولة والكنيسة*، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠، ج.٢، ص.١٧

أخص النظم الرومانية وأقواها، مانحة للأب صلاحيات عديدة تصل إلى تقرير حياة أو موت أحد أبنائه[1]، فحظي الإمبراطور بهذا اللقب كمعنى مجازي للأب الروماني، مُعطية له صلاحيات مطلقة على جميع رعاياه.

يصعب إيجاد تأثيرات للحضارة الفرعونية وكذلك حضارات الشرق القديم على طقوس عبادة الإمبراطور الروماني، فقد كان هذا النوع من العبادة نادر الحدوث في مصر وبلاد ما بين النهرين، بالإضافة إلى غياب أدلة تاريخية تُثبتُ هذا التأثير[2]. في حين يُمكن الوقوف على العامل الأهم من خلال إبراز تأثر الرومان بالنُظم السياسية والدينية لليونان وتأليههم للشخصيات البارزة[3]، فقد ظلت مدنية روما طوال تاريخها، على هامش الحضارة اليونانية متأثرة بها سواء بشكل مُباشر أو غير مباشر[4]. وكان الفضل لأغسطس في إعادة إحياء عبادة الإمبراطور من خلال تأليه يوليوس قيصر Jules César (١٠٠ ق.م-٤٤ ق.م)، حيث عرض هذا القرار على مجلس الشيوخ الروماني Sénat، وتمت المُوافقة عليه بعد التصويت سنة ٤٢ ق.م ليتم تحديد صيغ التبجيل التي ينبغي تقديمها ليوليوس قيصر. وغدا لقب أغسطس داخل روما "ابن يوليوس الإلهي" بما أنه الوريث الوحيد ليوليوس. وفي سنة ٣٠ ق.م أصدر مجلس الشيوخ قراراً يقضي بتقديم الذبائح على اسم أغسطس بعد

---

(١) ويل ديورانت، *قصة الحضارة*، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، ١٩٨٨، ج.٩، ص.١١٩.

(2) J. Rufus Fears, « Emperor's cult », *Encyclopedia of Religion*, p.2777

(3) Michel Meslin, *Le christianisme dans l'empire romain*, p.12.

(4) Robert Schilling et Jörg Rüpke, « Roman Religion », *Encyclopedia of Religion*, p.7902.

الانتصار الحاسم في معركة أكتيوم Actium والتي وضعتْ حداً للحروب الأهلية[1]، وبهذا الشكل أصبحت عبادة الإمبراطور جُزءاً من الدين الرسمي الروماني[2].

لم يُمانع أغسطس أن يقرن اسمه عند تقديم الذبائح بأحد الآلهة الرومان، كما لم يعترض على صيغ التأليه القادمة من المقاطعات الشرقية الأكثر تضرراً من الحروب الأهلية، فقد رأت الفئة العريضة من سُكان هذه المُقاطعات في أغسطس تجلياً حقيقيا لآمالهم وأدعيتهم المُوجهة للآلهة من أجل وضع حد لحالة الفوضى والدمار والخوف، وتُشير العديد من الشواهد التاريخية أن هذا التأليه كان تعبيراً عن الإيمان بالمُخلص الذي أنقذ الإمبراطورية من حالة الفوضى والحروب[3]، وكان الاعتقاد سائداً -خصوصا بالنسبة للمناطق اليونانية- أن الإمبراطور إله حي يبعث في قلوب الرومان مشاعر الخوف والامتنان والإجلال[4]، وفي مدينة ميتيليني Mytilène إحدى مُدن آسيا الصُغرى نجد أولى النقوش التي صورتْ تأليه ساكنتها لشخصية أغسطس بشكل جعلها مماثلة لكبير آلهة اليونان زيوس، وأصدروا مرسوماً يقضي بتقديم الذبائح والنذور وبتكريم أوغسطس كل أربع سنوات بإقامة الاحتفالات والألعاب الأوليمبية بنفس الشكل الذي كانت تُقام به على شرف

(1) Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* p.19.

(2) J. Rufus Fears, « Emperor's cult », *Encyclopedia of Religion,* p.2777.

(٣) سفينسيسكايا، *المرجع السابق*، صص. ١٤-١٥.

(4) Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p.18.

زيوس، فلم يكن من الغريب أن يروا في أغسطس بعد الرخاء والسلام الذي جلبه ليس مجرد حاكم عادي وحسب، وإنما إلها وُهب قوة الآلهة اليونان القدماء. كما نُحتتْ صورته في أحد التماثيل على هيئة كبير آلهة الرومان جوبتر Jupiter، وصُكتْ بعض القطع النقدية في شرق الإمبراطورية وفيها عبارات مثل الإله المتجلي ومؤسس الكون[١].

استمرتْ هذه العبادة بعد وفاة أغسطس وذلك على يد ابنه بالتبني الإمبراطور تيبريوس Tibère (٤٢ ق.م-٣٧)، ليُعلن بشكل رسمي وبتصويت مجلس الشيوخ الروماني على رفع أغسطس إلى مرتبة الآلهة، وقام بإنشاء طبقة جديدة من الكهنة مُهمتهم التوجه بالعبادة لأغسطس وأسرته، تتألف هذه المجموعة من اثني وعشرين كاهنا مُنحدرين من أشرف العائلات الرومانية. ومع بداية حُكم كاليغولا Caligula (١٢-٤١) أصبح كل الأباطرة مُنحدرين من سلالة الآلهة، وفرض كل من كاليغولا ومن جاء بعده، الإيمان بألوهية الإمبراطور وهو على قيد الحياة، وسرعان ما عُممت طقوس الاحتفال على سائر ربوع الإمبراطورية، وكان التوجه إليه بالتبجيل والإجلال أمراً حتمياً، سواء في شخصه، أو في التماثيل التي نُحتت على صورته. وفي عصر السلالة الفلافية Les Flaviens (من سنة ٦٩ إلى ٩٦) كان لكل مُقاطعة معبد خاص Concilium تتم فيه ممارسة طقوس عبادة الإمبراطور[٢].

---

[١] سفينسيسكايا، *المرجع السابق*، ص.١٥.

[2] Russell Norman, *op. cit*, p.21.

فاكتسبتْ بذلك عبادة الشخص صيغة جديدة نقلتها من التوجه إليه بالعبادة بعد الموت، إلى تأليهه وهو على قيد الحياة. في حين يرى بعض المؤرخين أن سكان الإمبراطورية لم يعتقدوا أبداً بألوهية الإمبراطور، ولم تُمارس طقوس العبادة إلا تملقاً للحاكم أو في أحيان كثيرة مخافة أن تلحق بهم تُهمة الخيانة وتدنيس عظمة الإمبراطورية[1]، والشاهد على ذلك أن عبارات التبجيل التي كانت تُتلى في المعابد لم تكن تحوي أي صيغ ذات طابع شخصي كدفع المرض أو جلب الرزق، ولم يتم التوجه إلى الإمبراطور بنفس طريقة التوجه إلى زيوس أو جوبتر أو غيرهما من الآلهة الأكثر إجلالاً عند الرومان[2]، إلا في حالة نادرة جداً كما سبق وأن أُشير لذلك. كما تُسجل النصوص القديمة رفض بعض الشخصيات البارزة في المجتمع الروماني طقوس عبادة الإمبراطور[3]، مثل ما نُقل عن الفيلسوف الرواقي سينيكا Seneca (٤ ق.م-٦٥م) الذي سخر من عبادة الإمبراطور كلاوديوس، والمؤرخ تاسيتس Tacitus (٥٦-١١٧) الذي اعتبر هذه العبادة مجرد تملق للحاكم، وعلى مشارف القرن الثالث الميلادي قدم المؤرخ الروماني كاسيوس ديو Dio Cassius (١٥٥-٢٣٥) نقدا لاذعا لهذه العبادة، دون أن نغفل أيضا عن رفضها من طرف اليهود والمسيحيين. ولعل حوادث الاضطهاد التي تعرض

---

(1) Paul Veyne, « Qu'était-ce qu'un empereur romain », *Diogène*, Presses Universitaires de France, n°.199, 2002/3, pp.3-25, p.20.

(2) J. Rufus Fears, « Emperor's cult », *Encyclopedia of Religion*, p.2777

(3) A. Momigliano et S. Price, « Roman Religion: the imperial period», *Encyclopedia of Religion*, p.7915

لها المسيحيون جراء رفضهم لتأليه الإمبراطور دليل واضع على بعض مظاهر القهر في فرض عبادة الإمبراطور.

ومع مستهل القرن الثالث الميلادي، وبعد الأزمات السياسية والاقتصادية التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية، وكذلك مع انتشار تيارات دينية كالمسيحية والميثرية، بدأت عبادة الإمبراطور في الخفوت، لتعرف نهايتها في القرن الرابع الميلادي بعد أن صارت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية ومُنع على إثرها أي مظهر من مظاهر العبادات الوثنية[1].

يُمكن إذن استنتاج الخصائص الأساسية لعبادة الإمبراطور باعتبارهاً توجها شعبياً، إذ لم تكن مُستندة فقط على قرار الامبراطور، وساهم في ذلك انتهاء حالة الفوضى السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع بداية عهد الإمبراطورية، لتندمج هذه العبادة مع مفهوم الولاء السياسي، وهو ما تسبب في اضطهاد الرومان للحركة المسيحية الناشئة، إذ لم يكن الدافع الديني سبب الاضطهاد، فقد كان مسموحا بالتعددية الدينية داخل ربوع الإمبراطورية، فاسحة المجال للعديد من التيارات والأديان الجديدة في الانتشار على أراضيها، ولم يكن في هذه الأوجه المُختلفة للتدين ما يمنع معتنقيها من تقديم الإجلال والعبادة للإمبراطور، غير أن المسيحية ظلتْ مُتمسكة بالتوحيد الذي ورثته عن اليهودية، ورفضتْ أن تتوجه بالعبادة إلى الإمبراطور. وجدير بالذكر أن السلطة السياسية لم تفرض طقوس عبادة الحاكم على اليهود لقدم المُعتقدات

---

(1) J. Rufus Fears, « Emperor's cult », *Encyclopedia of Religion*, p.2777

اليهودية وللخدمات العسكرية التي قدمها اليهود للرومان في بعض حروبها، إلا أن الإمبراطورية لم تر في المسيحية تياراً يهودياً، فمع بداية القرن الثاني الميلادي -وهي الفترة التي شهدتْ تزايد حملات التضييق- بدأت المسيحية تستقل عن اليهود واعتبرها الرومان المُعاصرين تياراً دينياً جديداً مُختلفا عن جذوريه اليهودية، فكانتْ بالتالي عمليات الاضطهاد ترتكز بالأساس على الصورة التي رُسمتْ للمسيحي في هذه الفترة، صورة المُواطن الروماني الذي يرفض تقديم ولائه السياسي أمام الإمبراطور، وهو ما يُبرز أن تأليه الإمبراطور له مبررات اجتماعية وسياسية أكثر من كونها دينية.

يمكن في هذا الصدد الحديث عن تداخل الدين والسياسة في إرساء عبادة الإمبراطور، فقد غلبتْ الملكية على نمط الحُكم في الحضارات القديمة سواء حضارات الشرق القديم أو حضارة اليونان، وكان للملك أدوار مُتعددة، فبالإضافة إلى الدور السياسي في تسيير أمور مملكته، كان يقوم أيضاً بدور ديني، مُستنده الحق الإلهي[1]، فهو الوسيط بين عالم الآلهة وعالم البشر؛ وتارة المحمي من طرف الآلهة؛ وتارة أخرى ذو الطبيعة الإلهية أو النصف الإلهية. وفي روما وبعد انتهاء الحُكم الجمهوري وحلول الإمبراطورية عاد للأباطرة الصلاحيات السياسية والدينية، وكان طقس عبادة الإمبراطور تجليا لهذا المزج.

(1) Barbette Stanley Spaeth, *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, Cambridge University Press, 2013, p.44.

ديانات الأسرار

انتشرت ديانات الأسرار في العالم الروماني مُشكلة واحدة من أكثر التيارات تأثيراً على الحياة الدينية والروحية لساكنة أراضي البحر المُتوسطي، وكان انغلاقها على أفرادها من أبرز ما ميزها عن باقي الأفكار الدينية المُعاصرة[١]. فلا يُسمح بنشر تعاليم الديانة لغير المؤمنين بها، كما تُحف طقوس العبادة وأيضا طقوس الانتساب بهالة من الغموض والسرية. نهلتْ ديانات الأسرار من مُعتقدات منبعها الشرق القديم، الذي زخر بنظام طقوسي غاية في الدقة وذو أبعاد روحية وأخروية عديدة، غير أن هذا النوع من التدين لم يكن مجهولا عند اليونان القُدماء، فأسرار إليوسيس Eleusis التي يتم فيها عبادة الإلهة ديميتر Déméter لها جذور إغريقية ضاربة في القدم، وكذلك أسرار أورفيوس وديونيسوس Dionysos، لكن تبقى الأفكار الأكثر انتشاراً هي تلك القادمة من الشرق، خصوصاً وأن الشرق في نظر الرومان كان وطن الحكماء الأوائل والبلاد التي حفظ فيها مُعلمو الحكمة تعاليم الخلاص[٢]، كتعاليم أسرار سيبيل Cybèle وأتيس Attis القادمة من فريجيا Phrygien، وأيزيس Isis وسيرابيس Sérapis من مصر، وأدونيس Adonis من سوريا، وميثرا Mithra من بلاد فارس.

لقد شكلتْ ديانات الأسرار التيارات الأكثر شعبية وإقبالاً في المناطق التي لا تدين باليهودية، ويرجع ذلك بالأساس إلى طابع إيمانها الشمولي

---

[١] يُستخدم مُصطلح ésotérisme للدلالة على هذا النوع من المُعتقدات الدينية الذي يقتصر تعليمه وتلقينه على فئة مُختارة من الناس.

[2] Michel Meslin, Le christianisme dans l'empire romain, p.40.

والفردي[١]. فخروجها من موطنها الأصلي الذي نشأت فيه وانتشارها في مناطق جديدة، ساهم في كسر القيود الجُغرافية والاثنية والاجتماعية عن ديانات الأسرار مما أعطى لمُعتقداتها طابعا من الشمولية ميزها عن اليهودية التي حافظت على إثنيتها، كما تميزتْ أيضا عن التدين الروماني الذي يستهدف النُخب الاجتماعية والسياسية، إذ خاطب هذا النوع الجديد من التدين الإنسان ليس باعتباره مُواطنا رومانياً وإنما باعتباره شخصاً له استقلاله الخاص، مانحة إياه أجوبة وجودية وشخصية لمُختلف الاحتياجات الأخلاقية والروحية الجديدة، وكانت اللحمة والرابطة التي تجمع المؤمنين بنفس المُعتقدات مع اختلاف أعراقهم ولغاتهم وطبقاتهم الاجتماعية بداية تحول حقيقي لمفهوم التدين في العالم القديم[٢].

إن مظاهر هذا التحول الجوهري يُمكن رصدها على عدة مُستويات، فرغم التنوع والاختلاف بين ديانات الأسرار، ظلتْ تشترك في مجموعة من النقاط الأساسية ميزتها عن التدين القديم، من أبرزها طقوس التعبد المليئة بالرموز والمعاني المُرتبطة جوهرياً مع الأساطير المؤسسة، ما أعطى تماسكاً لهذه الجماعات الدينية من خلال ربط المُعتقد بأثره على السلوك الاجتماعي، فالأساطير المؤسسة تظل ماثلة في أذهان المؤمنين من خلال الطقوس التعبدية، ما يسمح لها بالاستمرارية والتأثير.

---

(1) Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin,* Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pp.15-16

(2) Michel Meslin, Le christianisme dans l'empire romain, p.41

ويُرجع العديد من الباحثين[1]، سبب انتشار ديانات الأسرار والتزايد الكبير في عدد معتنقيها، خلال القرون الأولى للميلاد، إلى إخفاق آلهة المدينة والمعتقدات الشعبية الرومانية عن تقديم أي إجابات للغاية والمعنى من الوجود، وفشلها في ملء الفراغ الروحي. فآلهة الرومان وآلهة المدينة تعيش مُتعة الخلود والجمال والشباب في عالمها السماوي غير أبهة بمعاناة المؤمنين الشخصية، بينما قدمتْ آلهة ديانات الأسرار صورة المُخلص الإلهي الذي يتجسد على صورة إنسان ويعيش الألم والمعاناة ويتجرع الموت من أجل الانتصار على الشر، فيُقدم بذلك الغُفران للناس أجمعين من خطاياهم مانحاً إياهم الخلاص الأخروي والحياة الأبدية. فكانت بالتالي هذه العلاقة الجديدة المبنية على التجييش العاطفي بين الإله والإنسان دافعاً لإيمان الناس بهذه المُعتقدات والأساطير، وسبيلا لانعتاقهم من هيمنة الضغوط الاجتماعية والقهر السياسي الذي عايشوه، لا سيما وأن طبقة العبيد والمُهمشين والفقراء كانوا أغلب المنتسبين لهذه التيارات الدينية.

أسرار إليوسيس

تُعتبر أسرار إليوسيس واحدة من أقدم وأشهر الطقوس الدينية السرية عند الإغريق القدماء، وهي نتاج تطور لمجموعة من المعتقدات والطقوس الضاربة في القدم، التي تعود صيغها الأولى إلى حوالي القرن الخامس عشر قبل

---

[1] Jacques Giri, les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme Enquête sur les recherches récentes, Paris : Karthala, éd.4, 2011, p.270.

الميلاد[١]، حيث كانت أنذاك لا تزال في صيغها الشعبية البسيطة التي تُميز المُجتمعات الزراعية[٢].

ترتكز أسرار إليوسيس حول أسطورة اختطاف ابنة ديميتر من طرف إله العالم السفلي هاديس Hadès ثم البحث المضنى لديميتري عن ابنتها إلى أن تعثر عليها وتُخرجها من العالم السفلي مرة كل سنة. يرجع أقدم نص تاريخي يحكي أسطورة ديميتري إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي الأشعار أو الترانيم التي قدمها الشاعر الإغريقي هوميروس إلى ديميتر[٣].

يتم قبول المنتمين الجُدد لأسرار إليوسيس عن طريق طقوس الاستهلال[٤] التي تُعقد كل سنة وتُقدم فيها الذبائح والنذور للإلهة ديميتر،

---

[١] ميرتشيا إلياده، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ج.١، ص.٣٦٣.

[2] Kerényi Karl, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter,* USA: Princeton University Press, 1991, p.20.

[٣] أشعار هوميروس إلى ديميتر هو نص شعري نُظم ما بين نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن قبل الميلاد. القصيدة تحكي قصة إلهة الزرع ديميتر وبحثها الحثيث عن ابنتها بعد أن أخذها هاديس إلى العالم السفلي. يُعتبر مؤلف Hélène Foley واحد من أبرز الأعمال الحديثة التي تشرح قصيدة هوميروس وتكشف أهميتها لفهم علاقة المجتمع بالدين ونظرتهم للمرأة عند الإغريق القدماء، يُنظر في هذا الصدد:

Foley Helene P, The Homeric «Hymn to Demeter»: Translation, Commentary, and Interpretive Essays, USA: Princeton University Press, 2013.

أيضا في تحليل بُنى الأسطورة والمقدس باعتبار قصة ديميتر لا تزال مؤثرة في العصر الحديث، يُرجع إلى: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، صص.٣٥٩-٣٧٤.

[٤] طقوس الاستهلال هي مجموعة من الطقوس والمراسم التي يتم بموجبها دخول الفرد إلى الجماعة الدينية واشتراكه معه نفس المكانة الاجتماعية والروحية. يُنظر:

Eliade Mircea, « Initiation», *Encyclopedia of Religion,* V.7, p.4475-4476.

وكان لقاء الأم مع ابنتها هي اللحظة الدورية التي تتكرر فيها الاحتفالات بأسرار إليوسيس مطلع كل فصل ربيع الذي يُمثل ولادة جديدة للحياة ورمزاً للخلود المُتدفق عبر الدورات المُتتالية للأجيال، ولغبطة ديميتر وفرحها الشديد قامتْ بتعليم البشر مجموعة من الأسرار حول عالم الآلهة التي ستُمكنهم من التحول إلى آلهة بعد موتهم.

إن الصورة الرمزية التي تُجسدها الأسطورة تتمثل في ثلاث مراحل أساسية: السقوط ويليه البحث عن الخلاص ثم الانعتاق من عالم الموتى. وتبقى تفاصيل الطقوس والعبادات وكذلك مُختلف المُعتقدات محجوبة عنا بسبب هالة السرية التي كانت تُحاط بها من طرف هذه الجماعات الدينية[1]، ولا يوجد سوى بعض النقوش التاريخية، التي تُظهر طريقة مُمارسة بعض الطقوس والمراسيم، بالإضافة إلى مجموعة من الإشارات في كتابات بعض الفلاسفة والمؤرخين اليونان، وأيضا بعض آباء الكنيسة المسيحيين. فلم تكن الأسرار التي تحدث عنها أفلاطون في مُحاورة فايدروس سوى أسرار إليوسيس، وذلك عند قوله: "من يلجأ إلى استخدام وسائل التذكر بالطرق الصحيحة يمكنه المُشاركة في الأسرار وهو وحده الذي يُمكنه بلوغ الكمال الحقيقي"[2]. وكذلك الإشارة التي نجدها عند يوستينوس الشهيد Justin Martyr (١٠٠-١٦٥) الذي ذكر أن ديانات الأسرار هي انحراف عن الإيمان

---

[1] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، ص.٣٧١.
[2] أفلاطون، *مُحاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال*، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠، ص.٦٨.

الصحيح، وأن الأرواح الشيطانية حرفتْ رسالة النبي موسى (عليه السلام)[١].

إن طقوس هذه الديانة لم تُركز بشكل كبير على الجانب الاجتماعي، فلم تُنشئ جماعة دينية ولم يكن لديها تراتبية كهنوتية لتلقين التعاليم الأخلاقية والروحانية، كما أن أتباعها لم يهتموا بالنشاط التبشيري[٢]. إن تركيز أسرار إليوسيس كان ينصب بالأساس حول الإجابة عن السؤال الوجودي المتعلق بما بعد الموت، وذلك بإعطاء أمل فردي لحياة أفضل في العالم الآخر[٣]، من خلال رفع الإنسان من الطبيعة البشرية إلى الطبيعة المقدسة وضمان الخلاص بجعله إلهاً خالداً[٤]، ويظهر في هذا المُعتقد اقتران مفهوم التأليه بالخلود، وقد سبق الإشارة إلى تشابك المفهومين ودلالة كل واحد منهما على الآخر في المعتقدات الدينية لحضارات البحر المُتوسطي.

(١) يوستينوس، *الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى*، ترجمة: آمال فؤاد، القاهرة: دار باناريون، ٢٠١٢، ص٩٢.

Roberts Alexander, The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A. D. 325 Volume I - the Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, New York: Cosimo, 2007, p.185.

(2) Hans-Josef Klauck, Religious Context of Early Christianity a Guide to Graeco-Roman Religions, Translated: Brian McNeil, Edinburgh: T&T Clark, 2000, p.106.

(3) Russell Norman, *op. cit*, p.29

(4) Nilsson Martin P., *Greek Popular Religion "The Religion of Eleusis"*, New York: Columbia University Press, 1947, pp.42–64.

أسرار ديونيسوس

تُعتبر أسرار ديونيسوس[1] أيضا من أقدم المعتقدات الدينية التي انتشرت في الحضارة الإغريقية، ولا يزال إلى الآن غير معروف عند المُتخصصين أصل وطريقة تكون الطقوس المُرتبطة بهذه المعتقدات. يُعتبر ديونيسوس عند الإغريق إلهاً للخمر والنشوة، وهو من الشخصيات الرئيسية في الأساطير الشعبية اليونانية، لا سيما وأنه آخر من أدرج ضمن قائمة الآلهة الاثني عشر في جبل الأوليمبي، وله مكانة مُختلفة عن باقي أعضاء الأولمبي، إذ هو الوحيد الذي وُلد من تزاوج بين زيوس وامرأة فانية، وبعد وفاة هذه المرأة إثر مُشاهدتها للتجلي الحقيقي لزيوس، أخذ زيوس الطفل الذي لم يكتمل نُموه بعد، ووضعه داخل فخذه، وبعد أشهر جاء ديونيسوس إلى الدنيا بعد أن وُلد مرتين.

نجد في الإلياذة أقدم شاهد حول ديونيسوس[2]، حيث يُهاجمه أحد الصيادين التراقيين، فلا يجد من مفر إلا القفز في أمواج البحر. إن الرمزية وراء هذا المشهد كما يذهب لذلك ميرتشيا إلياده تكمن في صورة الإله المُضطهد من طرف الأعداء الرافضين لرسالته الدينية[3]، لتنتهي صورة هذا الاضطهاد في تراجيديا الموت العنيف الذي لحق ديونيسوس بعد أن مُزق وافتُرس من قبل الجبابرة Titan[4] مُعطية مثالاً للإله الذي يلحقه الموت، غير أن هذه الحادثة سرعان ما تستتبعها قيامة أخرى بعد ان استطاعت "ريا" جمع أعضاء

---

[1] يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، صص.٤٣٩-٤٥٩.

[2] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، ص.٤٤٠.

[3] نفسه، ج.١، صص.٤٤٠-٤٤١.

[4] نفسه، ج.١، صص.٤٤٣.

ديونيسوس ليولد للمرة الثالثة في إشارة رمزية إلى الأمل بتجدد روحي وحياة أفضل.

يُمثل ديونيسوس في المُتخيل الشعبي حامي الفئات الاجتماعية الذين لا ينتمون إلى طبقات رفيعة، وهو أيضا نموذج لكل ما لا يُمكن تخيله ولا يقبله العقل وما يعجز الكهنة أو الآلهة عن التنبؤ به، وهو من بين جميع الآلهة الإغريقية الأخرى، الأكثر تواصلا مع عالم البشر[١]، من خلال تجلياته العديدة في أزمنة وأمكنة مُختلفة.

أما عن الممارسة الدينية فإن استعمال الخمر والموسيقى والنشوة المُصاحبة لطقوس عبادة ديونيسوس هي دلالة على التحرر من الوعي والخوف والقيود الاجتماعية والنفسية، لتسمح بدخول الأتباع أثناء تقديم هذه الطقوس في حالة من الاتحاد مع ديونيسوس[٢]، فرمزية ارتباط الخمر وأغصان العنب مع ديونيسوس في العديد من الرسومات والمنحوتات والنصب الجنائزية الرومانية تُشير إلى تغير حالة الإنسان بعد شربه للخمر، باحثاً عن حياة أخرى أكثر فرحاً ومُتعة من حياته في الدنيا، خصوصاً وأن الخمر مثل في مُخيل اليونان القدماء شراب الخلود المأخوذ من دم ديونيسوس[٣]، وبهذا تكون رمزية شرب الخمر في هذه الطقوس دلالة على الاتحاد بالمقدس وتجاوز الشرط الإنساني عن طريق

(1) Barry B. Powell, *A short introduction to classical myth,* New Jersey: Upper Saddle River, 2002, p.105.
(2) Hans-Josef Klauck, *op. cit,* p.114.
(3) Chevalier Jean et Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, éd.11, (1982) 1990, p.1016.

الانعتاق الشامل والحرية المُطلقة التي لا يُمكن للبشر الحصول عليها[١]، وهذا الانعتاق من القيود الذي يصل بالتجربة الوُجدية إلى هذا الشكل من الهيجان العنيف، شكل وسيلة إثبات التأليه لأتباع أسرار ديونيسوس[٢]. ورغم أن هذا التأليه والاتحاد مع ديونيسوس كان محدوداً بفترة إقامة طقوس العبادة عن طريق الانغماس في السُكر والأيروسية واللاشعور، إلا أن له دلالة للتحول الروحي إلى حياة أفضل، وهو ما تُجسده أيضا أسطورة ديونيسوس بداية من نزوله إلى العالم السفلي وهو لا يزال في بطن أمه، ثم صعوده إلى عالم الأولمب بعد أن أنقذه والده زيوس، ثم رجوعه إلى الحياة مرة أخرى بمُساعدة "ريا".

يظهر من خلال دراسة أسرار ديونيسوس وجود بعض التقاطعات مع المسيحية، وبعيداً عن رصد التشابه بين المُعتقدات، فقد حاول المسيحيون إثبات العديد من المُعجزات للمسيح من أجل إظهار تفوقه على ديونيسوس[٣]، فرمزية مُعجزة تحويل الماء إلى خمر [يوحنا: ٩/٢] وقيامة المسيح بعد الموت [يوحنا: ١٨/٢٠] وكذلك تناول الخبز والخمر في طقوس الأفخاريستا [مرقص: ٢٢/١٤] كلها مُحاولات من طرف المسيحيين الأوائل لإثبات تفوق المسيح على ديونيسوس وباقي الآلهة المُنافسة.

---

[١] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، صص.٤٤٨.
[٢] نفسه، ج.١، صص.٤٥١.
(3) Barry B. Powel, *op. cit*, p.107.

أسرار أورفيوس

تُطلقُ أسرار أورفيوس على مجموع العقائد والطقوس المُدونة في قصائد ونصوص دينية تُنسب إلى الشاعر الأسطوري أورفيوس[١] وهي مصادر تسمح بالتمييز بين مجموعتين من الوقائع الدينية، تتعلق الأولى بالأساطير والأخبار الأسطورية ذات الصلة مع أورفيوس، وأما الثانية فهي مجموع الأفكار والمعتقدات والطقوس التي تُميز التيار الأورفي[٢].

يُصور أورفيوس في أغلب الرسوم الجدارية على هيئة رجل ماسك بين يديه آلة القيثارة ومُحاط بالطيور والحيوانات المُتوحشة أو في العالم السفلي قرب الآلهة. وتعود أولى الإشارات حول أسطورة نزول أورفيوس إلى العالم السفلي لاستعادة زوجته أوريديس إلى القرن الخامس قبل الميلادي[٣]، ليُصبح على إثر نُزوله ثم خروجه من الجحيم من بين أبرز الشخصيات في الأساطير الإغريقية. كما عُثر على نصوص تعود للقرن السادس والخامس الميلادي تُظهر مهمة أورفيوس الدينية باعتباره رسول ديونيسوس ومُدون أسراره[٤]. وقد استمر الأدب المُتعلق بأورفيوس في الانتشار إلى غاية القرن الخامس الميلادي.

---

[١] يذهب أرسطو إلى أن أورفيوس شخصية مشكوك في وجودها، أما القائلين بتاريخية الشخصية فقد اختلفوا في شأن توقيته، هل عاش قبل هوميروس أم بعده؛ فهيرودوت يوقت ظهوره بعد هوميروس، لكن المؤرخين في أغلبهم يخطئون هذه الكرونولوجيا، ويذهبون إلى القول بأن أورفيوس عاش قبل زمن هوميروس. يُنظر: الطيب بوعزة، *الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية*، ج.١، ص.٧٣.

[٢] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.١٩٩.

[٣] نفسه، ج.٢، ص.٢٠٠.

[4] Godwin Joscelyn, *Mystery religions in the ancient world,* London: Harper & Row, 1981.p.144.

تنظر الديانة الأورفية للإنسان باعتباره مُكونا من طبيعتين، طبيعة الشر مُتمثلة في الجسد، وطبيعة الخير مُتمثلة في الروح. وسبب هذا التقسيم يرجع إلى تفسيرهم الخاص لأسطورة الإله ديونيسوس، فبعد أن افترسه الجبابرة قام زيوس بصعقهم، ومن خليط جسم ديونيسوس ورماد الجبابرة تم إنشاء الجنس البشري، فكان الجسم من بقايا الجبابرة، والروح من بقايا ديونيسوس[١].

وتبدو الأسطورة الأورفية الخاصة بنشأة الجنس البشري مُختلفة عن أسطورة الشرق القديم التي ترى في خلق الإنسان مزجاً بين الأرض (جسم غول بدئي ثيامات) ودم الشيطان القديم كينغو[٢]، إلا أن الخلق البشري في الأسرار الأورفية أكثر غموضاً ومأساوية كما يظهر من تكونه، متضمنا عنصر أمل يتجلى في مُساهمة الإنسان في الألوهية من خلال أعماله واختياراته الخاصة[٣]. وتبقى الشرارة الإلهية حبيسة الجسم المادي إلى أن تستطيع الانعتاق بعد حلقات عديدة من التناسخ، ويكون فيها طريق الزُهد والتقشف والتمسك بالحياة النباتية الكاملة السبيل الوحيد لانعتاق الروح واتحادها بالآلهة[٤].

لقد كان هاجس تخليص الروح والبحث عن الخلود من مُميزات الأسرار الأورفية، وتم استخدام العديد من التعاويذ والترانيم المأخوذة من نصوصا أورفيوس في طقوس مغفرة الخطايا والخلاص من الشر والدعاء من أجل

---

(1) Hans-Josef Klauck, *op. cit*, pp.118-119.

(٢) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢٠٨.

(٣) نفسه، ج.٢. ص،٢٠٨.

(٤) نفسه، ج.٢، ص.٢٠٣.

الخلود، باعتبارها نصوص دينية لها سُلطة على جميع الأتباع[1]، وتبقى بعض إشارات أفلاطون المتأثر بالمعتقدات الأورفية، دليلا لإدراك المفهوم الأورفي للخلود. فالروح أدخلت في الجسد كما لو أنها داخل قبر، فيكون إذن الوجود المتجسد كأنه موت للروح، ولا تكون البداية للحياة الحقيقية إلا بموت الجسد، وهو خلاص رهين بما قام به الإنسان من أعمال في حياته الأولى، فإن كانت صالحة نال الخلاص، وإن لم تكن كذلك حُكم عليه بالتقمص إلى أن يُحقق خلاصه النهائي[2]. يحكي أفلاطون في الجمهورية[3] رحلة الروح بعد موت الجسد عند ذكره لأسطورة إر بن أرمينيوس Er fils de Armenius الذي رجع إلى الحياة بعد موت دام اثني عشر يوما، وقص الأحداث التي رآها في العالم الآخر لأتباعه، كنزول الأرواح التي استبد بها الشر من نفق على اليسار إلى العالم السفلي، أما الأرواح الطاهرة فتصعد إلى السماء من طريق اليمين، لتُواجه اختبار الشُرب من نبع النسيان والغفلة ليثيه Léthé، فمن شربتْ منه تنزل إلى الأرض مُتقمصة روحا جديدة[4]. أما الأرواح الأورفية التي قاومت

---

(1) Russell Norman, *op. cit*, p.30.

(٢) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢٠٥.

(٣) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريا، مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٥، صص.٥٢٨-٥٣٧؛ أفلاطون، *المحاورات الكاملة*، ترجمة شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ج.١، صص.٤٧٥-٤٨٤؛

Plato, *The Republic of Plato*, NY: Cambridge University Press, 1902, V.2, p.434; Plato, Complete Works, Ed: John M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing, 1997, p.1218.

(الكتاب ١٠ الفصل ٦١٤ ب)

(٤) إن وصف العالم السفلي الذي ذكره أفلاطون مبثوث في العديد من الأدبيات والقصص الأورفية، التي تحكي شتى أنواع العذاب للمذنبين والعديد من الأوصاف الخاصة بالجحيم، وهي مشاهدات لها نظيرها في أساطير آسيا الوسطى والشمالية وكذلك أساطير الشرق القديم،

الإغراء ولم تشرب من النبع فتُكافؤ بنيل الخلاص وتتجاوز دورات التقمص لتنال الخلود بتحولها إلى إله[1].

وقد استمرتْ المعتقدات الأورفية حول الخلود وتأليه الإنسان وثنائية الروح والجسد في الانتشار من خلال أعمال كبار الفلاسفة كأفلاطون، كما انتقل تأثيرها عبر العديد من معتقدات ديانات الأسرار في العصر الهيليني، وعُرفتْ أيضا كمظهر من مظاهر التدين خلال القرن الأول الميلادي مزامنة مع ظهور المسيحية، لتشهد في القرن الثالث الميلادي مرحلة بعث جديد مع أدبيات الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة. وجدير بالذكر أيضا أن تأثير الأورفية على المسيحية لا يُمكن أن يُقرأ بشكل سطحي من خلال وجود المُشترك بين بعض المعتقدات والطقوس، بل من خلال اثبات التنافس الحاد بين مُختلف التيارات الدينية لإثبات أي الآلهة أجدر بالعبادة وأي الأفكار الأخروية أجدر بمنح الخلاص للفرد.

أسرار أيزيس

تُعتبر ديانة أيزيس ذات الجذور المصرية من بين ديانات الأسرار التي لاقت انتشاراً واسعا في حضارات البحر المتوسط في الفترة الرومانية. تعود أصول الأسطورة إلى الإلهة والملكة الفرعونية أيزيس، وهي من الشخصيات

ويبقى من الصعب تحديد أصلها بشكل دقيق، إذ أنها امتزجت خلال مئات السنين مع التأملات والمخيال الشعبي لحضارات مُختلفة ، لكن تبقى بعض الرموز الأساسية دالة على المُشترك بين هذه الأساطير، وهو مُشترك يصعب إرجاعه إلى محض الصدفة، ومن بينها: رمزية طريق اليمين المؤدي إلى السماء وطريق اليسار المؤدي إلى العالم السفلي، وكذلك الشجرة ونبع الماء. يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢١٠.

[1] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢٠٩.

البارزة في مجمع الآلهة المصري وتُعتبر الأعظم من بين جميع الآلهة[١]، كما كان لقصتها مع زوجها أوزيريس Osiris وابنهما حورس Horus الأثر الكبير على التدين المصري في العصر القديم للحضارة الفرعونية.

ترجع إلى القرن الرابع والعشرين قبل الميلادي أولى النقوش التي تُصورها على هيئة امرأة ترتدي تاجا يعلوه قرص الشمس بين قرني ثور، وهي عبارة عن نصوص جنائزية منقوشة على جدران غرف الدفن بالأهرامات[٢]. تحكي هذه الأسطورة كيف استطاعت أيزيس تجميع جثة زوجها بعد أن قُتل ومُزق من طرف أخيه ست Seth في الصراع على العرش، واستطاعت إيزيس من خلال بث الروح في جسد أوزيريس، من أن تحمل بابنه ووريثه الشرعي حورس، الذي سيتمكن من هزيمة ست واستعادة عرش المملكة[٣].

انتشرت عبادة أيزيس في مناطق البحر المتوسط بدءاً من القرن الرابع قبل الميلاد في آسيا الوسطى وفي اليونان، ودخلت إيطاليا في القرن الثاني قبل الميلادي ووصلتْ إلى روما في القرن الأول قبل الميلاد[٤]، ثم انتشرت بعدئذ في جميع أجزاء الإمبراطورية وصولا إلى لندن[٥]. وكحال الآلهة الجديدة، فقد تم دمج صورة أيزيس بالمعتقدات اليونانية والرومانية[٦] وبُنيتْ لها العديد من

---

[١] هيرودوت، *تاريخ هيرودوت*، ص.١٥١.
[2] Hans-Josef Klauck, *op. cit*, pp.129.
[٣] J. Viaud، ديانة مصر القديمة الآلهة والأساطير، تحرير: فراس السواح، *موسوعة تاريخ الأديان*، دمشق: دار علاء الدين، ج.٢، صص.٢٢-٢٣.
[٤] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣١٩.
[٥] ويل ديورانت، *المرجع السابق*، ج.١١، ص.١٤٨.
[٦] J. Viaud، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢١.

المعابد. كما ساهم تقارب هذه الأسطورة مع أسرار إليوسيس وديمتر في إنشاء أسرار أيزيس وتكوين جماعات دينية سرية تُقدم لها طقوس العبادة والتقديس. وقد وصلتْ درجة تمجيدها في بعض النصوص القديمة إلى حد جعلها أولى الآلهة، وخالقة الكون[١].

وعن المُمارسة الدينية فقد كانت تُقام طقوس تمثيلية يتم فيها استعادة أحداث البحث عن أوزيريس المذبوح والمُمزق وما قامت به إيزيس من أجل إحيائه، ويتبع ذلك سرور وابتهاج عندما يُعلن من طرف الكهنة المسؤولين على الطقوس أن جسد الإله قد وُجد وأعيد تكوينه وإحياؤه[٢]. وأما طريقة تلقين أسرار إليوسيس للأعضاء الجُدد فتبقى رواية لوكيوس أبوليوس Apulée de Madaure (١٢٣-١٧٠م) التي تعود للقرن الثاني الميلادي هي المرجع الوحيد، والتي تحكي الاختيار المجازي للأعضاء الجُدد للموت ونزولهم للجحيم ثم نيلهم للخلاص باتحادهم مع الآلهة بفضل وساطة الإلهة أيزيس، ولم تختلف عقائد وطقوس إيزيس عن باقي ديانات الأسرار المنتشرة في روما من حيث حفاظها على التكتم، إذ كانت الطقوس تُدار بسرية تامة تنتهي بتماهي العضو الجديد مع الإله أوزيريس أو حورس[٣]، ليتلو حينها التعويذة الخاصة باكتمال طقوس الاستهلال:

---

(1) Apulée, *Métamorphoses*, traduction : M. V. Bétolaud, Paris : C. L. F. Panckoucke, 1835, V.2, p.329.

(٢) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣١٩.

(٣) نفسه، ج.٢، ص.٣٢٠.

"لقد أدركتُ تخوم الموت، سالكاً عتبة سفح بروسيرفين Perséphone، ولقد رجعتُ بعد مروري على جميع العناصر، رأيت الشمس تتلألأ بشكل مُبهر وسط الليل، لقد قابلتُ آلهة الجحيم وآلهة السماء وجها لوجه وقد عبدتها عن قرب"(١)

وقد كان سائداً في المعتقدات المصرية القديمة أن رحلة الروح في العالم الآخر من نزولها إلى الجحيم إلى أن تحصل على التأليه والخلود إنما كانت تنطلق بعد الموت، غير أن طقوس أسرار إيزيس مكنت الفرد وهو على قيد الحياة بأن يبدأ هذه الرحلة ويحصل على حياة جديدة وخلاص دنيوي بتماهيه مع الآلهة، وذلك بمعونة أيزيس.

لقد كان لصورة الزوجة الوفية لزوجها، والأم الحنون على ابنها أثراً في انتشار عبادة أيزيس، دون أن نغفل عن الأمل والوعد الخلاصي التي تمنحه أيزيس لأتباعها المُتمثل في حياة خالدة ذات طبيعة إلهية، وكانت أيضاً صورة أوزيريس الإله الذي واجه موتاً مُفجعاً وانتصر عليه بعد رجوعه إلى الحياة بفضل إيزيس، نموذجاً لمُشاركة الآلهة آلام ومعاناة البشر، ومثالا لفكرة اتحاد الإنسان بالإله بعد مروره من نفس تجربة الموت. وهي الأفكار الخلاصية التي جسدتها أسرار إيزيس في طقوسها ومعتقداتها الدينية حول تأليه الإنسان.

(1) Apulée, *op. cit*, p.367.

أسرار ميثرا

يعود انتشار أسرار ميثرا في مناطق البحر المتوسط إلى القرن الثاني قبل الميلادي، وتحديداً في المناطق الشرقية المُتاخمة لبلاد فارس، حيث عرفتْ إقبالا على اعتناقها من طرف الجنود الرومان[1]، ومن خلالهم استطاعتْ أسرار ميثرا الانتقال إلى المناطق الغربية، لتبلغ ذروة انتشارها في كل مناطق الإمبراطورية الرومانية مع القرن الثالث للميلاد.

لم يُدون أتباع الديانة الميثرية معتقداتهم وطقوسهم، إذ كانت طريقة المُشافهة والتلقين الوسيلة الوحيدة لنقل الأسرار من جيل إلى آخر، وتبقى التماثيل والنقوش المُزينة لأماكن العبادة المبنية في المغارات هي المصادر المُباشرة الوحيدة لمعارفنا عن أسرار ميثرا[2]. في حين تبقى المعلومات غير المباشرة مبثوثة في أعمال بعض المؤرخين الرومان كبلوتارخ Plutarque (٤٦-١٢٥م)، وكذلك عند آباء الكنيسة في معرض نقدهم للمعتقدات الوثنية.

تنتمي قصة ميثرا إلى فئة الأساطير الأولانية التي تحكي نشأة الكون والجنس البشري. وحسب الأسطورة[3] فإن الإله ميثرا وُلد من صخرة بالقُرب من نبع وشجرة مُقدستين، وهذه الولادة العجائبية تُشكل جُزءاً من مُهمة الإله المُخلص. تحكي النقوش على النصب والتماثيل الميثرية، المُواجهة

---

(1) Franz V. M. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles : H. Lamertin, Ed. 2, 1913, pp.39.

(٢) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣٥٢.

(3) Franz Cumont, *op. cit*, pp.133-141.

بين الثور الأولي العظيم وبين ميثرا، التي تنتهي بذبح الثور وتقديمه لإله الشمس الذي سيُصبح على إثر هذه المأدبة حليفا لميثرا، ومن جسد الثور المحتضر تولد كل النباتات والأعشاب الصحية ومن ظهره يخرج بذر القمح الذي يُعطي الخبز، ومن دمه العنب الذي ينتج الشراب المقدس للأسرار ومن نطفه يتم إنشاء جميع أنواع الحيوانات، وبسبب هذه الأضحية صار ميثرا خالق جميع الكائنات الخيرة، وواهب الحياة الجديدة[1]، ثم يُشرف ميثرا بعد خلق الحيوانات والنباتات على خلق الجنس البشري، واستطاع أن يُحافظ عليهم من الفناء رغم ما تعرضوا له من طوفان وأهوال عظيمة من طرف قوى الشر. وبعد مرحلة من الاستقرار والسلام أنهى ميثرا مُهمته على الأرض بطقس تناول الخبز والدم مع أتباعه، لينتقل بعدها إلى السماء.

وعن الجانب الطقوسي؛ فقد ارتبط أتباع ميثرا بقسم للحفاظ على أسرار ديانتهم، وكان واجباً عليهم أيضا الحفاظ على تعاليم ميثرا والتي بمُوجب العمل بها يُكافأ الإنسان في العالم الآخر. لا تتوفر الأوساط العلمية على أي سجلات تاريخية تُظهر لنا بشكل واضح تلك التعاليم، لكن النقوش على الجدران والكهوف التابعة لميترا تُظهر أن مسلك الزُهد والتبتل كان حاضراً لتحقيق الطهارة الكاملة ونيل الخلاص[2]. ولعل هذا هو السبب الذي جعل

---

[1] في الأساطير الإيرانية القديمة نجد رمزية التضحية بالثور مُتمثلة كقربان يُقدمه ساوشيان وأورمازد في آخر الأزمنة والشراب المُتحصل من الثور يجعل البشر خالدين، فيُمكن إذن ربط الخلاص الأخروي في هذه الأسطورة، بقصة أصل العالم في الأسرار الميترية، باعتبار تضحية ميترا بالثور الأولي تُمثل رمزاً للخلود والخلاص لأتباع هذه الديانة. يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣٥٢.

[2] Franz Cumont, *op. cit*, p.142.

هذه الأسرار ذات منحى ذكوري، إذ لم تكن تقبل بين أتباعها غير فئة الذكور، زعما منها أن دخول المرأة تدنيس لطريق الطهارة، وهو ما جعل أتباع هذه الأسرار يمتنعون عن النساء كمظهر من مظاهر انتصارهم على الشر وتحقيقهم النقاء الروحي[١]. ومما ميزَّ أيضا أسرار ميثرا، وجود الهرمية الدينية البالغ عددها سبع رتب، ولكل فئة طقوس خاصة لدخولها، فالفئة الأولى مثلا التي يُرمز لها بالغراب تدخل للديانة عن طريق التعميد بالماء، وأما رتبة الأسد فتُستهل بطقوس سكب العسل على يدي المرشح ثم يطلي بها لسانه، ويرمز الماء والعسل في كلا طقسي الدخول إلى إعادة الإحياء والتجديد[٢].

أما فيما يخص المُعتقدات حول العالم الآخر فإنها تُعرض بطابع إسكاتلوجي[٣] تبدأ بأحداث نهاية العالم والملحمة الأخيرة بين الخير والشر، وذلك بظهور ثور شبيه بالثور الأولاني في عالم البشر، فينزل ميثرا للقضاء عليه، وبعدها وباعتباره حامياً للحقيقة والوسيط بين مملكة السماء وعالم البشر يبعث جميع الناس من قبورهم ليحكم بينهم، فيكون مصير الأرواح الدنسة الفناء بعد عقاب الإله الأكبر، أما الأرواح الطاهرة فيُقدم لهم ميثرا شرابا مُقدساً من جسد الثور، مانحاً إياهم الخلود الأبدي، ليعرج بهم بعد ذلك إلى السماء.

إن ميثرا من بين ديانات الأسرار الأكثر انتشاراً كان الوحيد الذي لا يُشارك في المصير المأساوي للآلهة، ورغم ذلك كان مفهوم الخلاص الأخروي

---

[١] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣٥٤.

[٢] نفسه، ج.٢، ص.٣٥٤.

(3) Franz Cumont, *op. cit*, pp.146-148.

الذي يُقدمه لأتباعه، والأهمية التي يعتريها كوسيط بين الإله الأعظم وبين عالم البشر كفيليْن لضمان انتشار هذه المعتقدات.

التدين الفلسفي

في الوقت الذي عرفتْ فيها ديانات الأسرار انتشاراً واسعاً في منطقة البحر الأبيض المُتوسط، كانت أيضا مجموعة من النُخب المُثقفة مُنشغلة بسؤال الخلاص وطبيعة الإنسان، وخلافاً لديانات الأسرار التي تشكلتْ داخل جماعات دينية لها مئات المعابد ويفوق أتباعها في بعض المناطق العشرة آلاف[1]، فإن هذه النُخب مارستْ نشاطها داخل جماعات صغيرة، ناشرة تعاليمها عن طريق الانتظام في حلقات دراسية تتألف من معلم وتلامذته، هادفة لتعميق الحياة الروحية من خلال البحث الفكري والسؤال الفلسفي. وكان أثر معتقدات ديانات الأسرار واضحاً على تعاليم الفلاسفة، رغم مُحاولتهم استبعاد الطابع الأسطوري في طقوس وعقائد ديانات الأسرار، مع إضفاء طابع من الاستدلال العقلي. يُعتبر التياران الفيثاغوري والأفلاطوني من أبرز التيارات التي كان لآرائها حول خلود الروح وتأليهها انتشاراً واسعاً، بل وأثر كبير على لاهوت آباء الكنيسة الأوائل.

بالنسبة لفيثاغورس فإن الكثير من الغموض يكتنف شخصيته التاريخية (٥٧٠ ق.م-٤٩٥ ق.م)، يتجلى ذلك أساساً في غياب أعمال دُونتْ بقلمه، وكل ما وصلنا من معلومات عن حياته وتعاليمه إنما نُقل إلينا عن طريق تلامذته، ولعل هذا دلالة على الأثر الكبير الذي تركته آراؤه الفلسفية،

---

[1] ميرتشيا إلياده، المرجع السابق، ج.٢، ص.٣٥٧.

والانتشار الواسع للتيار الفلسفي الفيثاغوري القائمة على التعاليم التي نُسبتْ إليه[١]. يبدو واضحاً التشابه بين فيثاغورس ومعتقدات ديانة الأسرار الأورفية حول طبيعة الإنسان، إذ آمن –كما نقل الفيثاغوريون–أن الجسد مُجرد وعاء ومَركب مؤقت لرحلة الروح التي هي في الأصل نوع من التجليات الشيطانية، ولكي تصل الروح إلى الخلاص يجب أن تمر بدورات من التجسد والتقمص حتى تصل إلى الدورة الأخيرة عند تجسدها على صورة أنبياء وشعراء وحكماء، لتولد بعدها كإله خالد[٢]. يقول فيثاغورس في الأبيات الأخيرة من القصيدة المنسوبة إليه الأبيات الذهبية:

"وحينما تحرم نفسك من جسدك الفاني ستصل إلى الأيثر الأكثر صفاء، وعندها ستُصبح إلها خالداً غير قابل للفناء، ولن يكون للموت عليك سلطان"[٣].

وبالإضافة إلى هذا التشابه والتطابق فيما يتعلق بخلود الروح وتأليهها بين المعتقدات الفيثاغورية والأورفية، فقد تشاركا أيضاً طقوس التطهر والتنسك وتحريم أكل اللحوم. ويذهب ميرتشيا إلياده إلى أن هذا التشابه سواء في الأساطير الأخروية أو في الطقوس لا تثبت أن الأورفية ابتداع من

---

[١] سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة: محمد غنيم، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢، صص.١٤٨-١٤٩.

[2] Robert Turcan, « Deification », *Encyclopedia of Religion*, V.4, p.2248.

[3] Johan C. Thom, The Pythagorean golden verses with introduction and commentary, p.99.

الفيثاغوريين، رغم أن بعض القصائد والكتابات الأورفية هي من تأليفهم[1]، والعكس أيضا صحيح في استقلال الفيثاغورية عن أخذها واقتباسها من التعاليم الأورفية، فكل من التيارين تطورا بالتوازي كتعبير عن تصور واحد. ويبقى أهم فارق بينهما أن فيثاغورس لم ينتظم في جماعة مُغلقة بالإضافة إلى وضعه الأسس لعلم شامل يدمج الدين والرياضيات والفلك والموسيقى والأخلاق داخل بوتقة العلم الشامل.

لقد كان لشخصية فيثاغورس الفذة والموسوعية وما لقيه من احترام وإجلال الأثر الكبير في استقطاب عدد كبير من الأتباع، ويعود لهم الفضل في انتشار تعاليمه الأخروية حول تأليه الروح وخلودها. بل إن المفهوم الفيثاغوري حول التقمص والتجسد رغم أنه ظل لصيق المفهوم الإغريقي للزمن الدوري[2]، إلا أنه أحدث تغييراً في بُنى العالم الأخروي الهوميري[3] الذي تنتهي فيه الروح بسقوطها الأبدي في جحيم هاديس.

إن هذا الإيمان المُتدفق بالخلود وتحول الروح إلى إله أو الصُحبة مع الآلهة في مملكة السماء كان في بعض الحالات مُبرراً لطقس الانتحار، كمقصد لتحرير الروح واستعادة طبيعتها الإلهية[4]، وتبقى أبرز الأحداث لهذا الطقس ما قام

[1] ميرتشيا إلياده، المرجع السابق، ج.٢، ص.٢١٢.

[2] Puech Henri-Charles, *En quête de la gnose : La gnose et le temps*, France : Gallimard, 1978, p.218.

[3] الطيب بوعزة، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، ص.١٣٤

[4] Michel Meslin, *L'homme romain : des origines au 1er siècle de notre ère*, France : Editions Complexe, 2001, p.237.

وعن مُختلف المبررات لطقس الانتحار في التدين الروماني يُنظر:

به الفيلسوف الفيثاغوري إيمبيدوكليس Empédocle (٤٩٠ ق.م-٤٣٠ ق.م) عندما ألقى بنفسه في فوهة بركان أثينا مُطمئنا تلامذته بأن روحه ستتحول إلى إله خالد[١].

وجاء أفلاطون ليُشكل نتاجه الفلسفي في خضم الجدل مع السفسطائيين الذين أنكروا إمكانية المعرفة الموضوعية، وداخل هذا السياق وضع أفلاطون نظريته حول عالم المثل السابق لعالم الحس، كإمكانية للتحصيل الذاتي للمعرفة عن طريق التأمل في عالم المحسوسات دون أن يتلقاها من أحد، ومن أجل التدليل على هذه النظرية استحضر مفهوم الروح باعتباره مصدر المعرفة المُنتمي لعالم الآلهة، وقام بالاستعانة ببعض تعاليم فيتاغورس حول تقمص الروح وخلودها، وعدّلها بما يتلاءم مع فلسفته عن المثل. يؤكد أفلاطون في نقله مُحاورات سقراط مع مينو:

"الروح، إذن، كونها خالدة وقد وُلدتْ ثانية مرّات عديدة، ورأت كلّ الأشياء التي توجد، سواء أكانت في هذا العالم أو في العالم السفلي، لها معرفة عنها كلها. ولا عجب في أنها ستكون قادرة كي تستدعي إلى الذاكرة كل ذلك الذي عرفته عن الفضيلة، وعن كل شيء"[٢].

Michel Meslin, *op. cit*, pp.235-243.

(1) Laertius Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers,* Translated: C. D. Yonge, London: H. G. Bohn, 1853, pp.381-385.

(٢) أفلاطون، *المُحاورات الكاملة*، ج.٣، ص.٢١٥؛

Plato, *Complete Works*, p.880.

فيظهر من هذه العبارة أخذه بمبدأ تقمص الروح الفيثاغوري، وفي رحلة إعادة التقمص تطلِّع الروح على جميع المعارف والحقائق في عالم المُثل، ولكن مع دخولها إلى الجسد تُصاب بآفة النسيان، فيكون التأمل والسؤال الفلسفي طريقاً لإعادة تذكر تلك الحقائق الداخلية والمعارف الأصلية التي سبق وأن اكتسبتها الروح[١]. فتكون الفلسفة حسب أفلاطون: تهيئة لأجل الموت، أو بتعبير أدق: مُحاولة للتحرر من دورات التقمص اللانهائي من أجل العيش في عالم المثل رُفقة الآلهة[٢]، وقد أكد أفلاطون في الجُمهورية أن الفلسفة نظام مبني على مبادئ أخلاقية يُمكن أن ترتقي بصاحبها إلى مرتبة الآلهة[٣].

تُقسم فلسفة أفلاطون الوجود إلى مجموعة من المراتب، أعلاها هو الإله، ويدنو الوجود من الإلهي على قدم قُربه من الحقيقية، ويبتعد عنه كلما ابتعد عن الحقيقة[٤]، لذلك كان مسلك التأمل والالتزام بفضائل الأخلاق طريقا بالنسبة لأفلاطون للاتحاد مع الإله، وقد عرض ذلك بأسلوب مجازي يُشير لتمايز مراتب الوجود عند حديثه عن فضائل الحب[٥]، التي تبدأ بالانجذاب إلى أمور الجسد ثم تتطور إلى الانجذاب إلى مسائل العقل المجردة، في رمزية للاتحاد مع

---

[١] لقد ذكر أفلاطون في الفصل العاشر من الجمهورية كل ما تمر به الروح في دورة التقمص بعد خروجها من الجسد، وذلك من خلال استعادته لأحداث أسطورة إر بن أرمينيوس. يُنظر: أفلاطون، *جمهورية أفلاطون*، صص. ٥٢٨-٥٣٧؛

Plato, *Complete Works*, p.1218.

[٢] أفلاطون، *فيدون: في خلود النفس*، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ط.٣، ٢٠٠١، ص.١٣٥؛ ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٢١٦.

[٣] أفلاطون، *جمهورية أفلاطون*، صص. ٥٢٨-٥٣٧. (١٠، A٦١٣)

[4] Russell Norman, *op. cit*, p.36.

[٥] سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، *المرجع السابق*، صص.١٦٤.

الإله. وجاءت نتاج أرسطو Aristote (٣٨٤ ق.م-٣٢٢ ق.م) وفيا لمنهج مُعلمه، إذ جعل من الفضيلة والأخلاق مسلكاً للارتقاء إلى صف الآلهة[١]، كما أنه اعتمد أيضا نفس مفهوم تراتبية الوجود[٢]، فالله بالنسبة لأرسطو هو الحقيقة التامة الكاملة والمُحرك الذي لا يتحرك والمبدأ الأول، ويأتي في المرتبة الثانية آلهة الكواكب والأجرام السماوية، ثم الآلهة الأنتروبومورفية ثم يليها الإنسان، ويستطيع الإنسان أن يتدرج إلى مرتبة الألوهية من خلال التأمل في الله الذي جعله أرسطو أسمى الأعمال وأفضلها.

لقد تبنى العديد من الفلاسفة مع القرن الأول قبل الميلاد وإلى حدود القرون الأولى المُزامن للظهور المسيحية، مبادئ فيثاغورس وأفلاطون حول الروح وعلاقتها بالإله والعالم، إذ شكل هاجس التخلص من الجسد ككيان مادي مُنحط ومركز للشرور غاية التأمل والبحث الفلسفي عند العديد من هؤلاء الفلاسفة، وقد حاول الفيلسوف أودور الاسكندري Eudore d'Alexandrie (القرن الأول ق.م) الذي يُنسب إلى المدرستين أن يمزج بين مفهوم التأليه والتشبه بالإله عند كل من فيثاغورس وأفلاطون[٣]، ليصل إلى القول بأن التشبه بالإله وتحول الإنسان إلى الصيرورة الإلهية هي العلة الغائية من وجود الإنسان.

---

[١] أرسطوطاليس، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٤، ج.٢، ص.١٥٦. (٧.١.٢)

(2) Russell Norman, *op. cit*, p.36.

(3) Ibid, p.39.

الغنوصية

داخل هذا المُحيط العام من البحث عن الإله والتشبه به، سواء عند ديانات الأسرار، أو عند المدارس الفلسفية، ظهر توجه جديد من التدين مزج بين مُختلف الآراء والأفكار والمعتقدات الدينية، واستطاع استقطاب عدد كبير من الأتباع بسبب عدم فرضه قيوداً للدخول إلى الجماعة بالإضافة إلى خطابه المُوجه للطبقة الفقيرة من حرفيين وتجُار وأناس عاديين. انتشرتْ هذه الأفكار على أيدي خُطباء ودعاة عُرفوا باسم مُعلمي الغنوص.

يصعب الحديث عن الغنوصية باعتبارها مذهبا واحداً، إلا أنه من خلال دراسات تطور العديد من التيارات الدينية المتأثرة بالغنوصية يُمكن الوقوف بشكل تقريبي على أهم هذه الأفكار والمعتقدات. تعتمد الغنوصية في التأسيس لفلسفتها على أسطورة أولانية تذهب إلى أن الإنسان في جوهره جزء من الإله سقط إلى العالم المادي، وعن طريق الغنوص وتعلم الأسرار يستطيع الإنسان الاستيقاظ من عالم الشر والوهم ليلتحق بجوهره الإلهي. لقد آمنت بعض الجماعات المسيحية من القرن الأول الميلادي بمثل هذه المعتقدات، ويعود الفضل في معرفتنا آراءهم إلى ما تركه آباء الكنيسة الأوائل من كتابات وردود على مسيحيين تأثروا بالفكر الديني الغنوصي، لكنها تبقى مصادر غير موثوقة؛ إذ أنها ألفتْ بغرض التشويه والتنفير من أفكارهم. تعود أولى هذه الردود إلى ما تركه يوستينوس الشهيد في كتاباته، فقد تعرض لأفكار سيمون الساحر المذكور في أعمال الرسل [٨: ٩-٢٤] والتي تُعتبر شديدة التقاطع مع الفكر الغنوصي. فمُمارسة السحر كان من بين طرق الغنوصيين لاستجلاب الغنوص كذا القول بتأليه الإنسان، وقد رد يوستينوس أيضا على مارقيون Marcion

الذي كان يُبشر تلاميذه بإله آخر أعظم من إله العهد القديم[1]. فهذه الثنوية بين إله الخير وإله الشر، وأيضا الخلاص عن طريق الغنوص لتحقيق اتحاد جوهر الإنسان مع الجوهر الإلهي هي من أبرز سمات الفكر الغنوصي.

أما عن المصادر حول الغنوصيين الوثنيين فهي شبه مُنعدمة، وتكاد تنحصر المصادر حولهم في المدونة الهرمسية القديمة، التي انتشرت مع بداية القرن الثالث ق.م بمدينة الإسكندرية المعروفة أنذاك كمركز لأهم التيارات الفلسفية والأفكار الدينية. وداخل هذه الجو من التعددية ظهرتْ الكتابات الهرمسية، التي تُصنف إلى مجموعتين[2]، الأولى هي الكتابات المُسماة بالهرمسية الشعبية، وتحتوي على نصوص في السحر والفلك والطب والخيمياء، أما الثانية فتُدعى الكتابات الهرمسية الفلسفية، وأبرزها المدونة الهرمسية والتي تعنى باللاهوت ومصير الإنسان والأخرويات، وتعود إلى القرون الأولى للميلاد. يتبوأ هرمس في هذه الكتابات المكانة المركزية في حواراته مع تلامذته وأتباعه، وصورته أقرب للنبي أو الكاهن خلاف ما يذهب إليه بعض المتخصصين من أنه إله. وليست جميع النصوص تُنسب إلى هرمس، ذلك أن الرؤى والتصورات كُتبت من طرف كهنة وفلاسفة روحانيين تحت هذا الاسم[3].

---

[1] يوستينوس، الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى، صص.٥٤-٥٥.

[2] ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣٢٢.

[3] لويس مينار، هرمس *المثلث العظمة*، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق: دار الحصار، ط.١، ١٩٩٨، ص.٤٠.

لا تزال الدوائر الأكاديمية مُختلفة في أصل هذه الكتابات[١]، ذلك أنَّ النصوص الهرمسية تعكس مزيجاً من التأثيرات بين الأفكار المصرية القديمة والفلسفة الهيلينية واليهودية، لكن تبقى دلالة الجُغرافيا والآلهة المصرية حاضرة بشدة في هذه النصوص، ما يُرجح أن مصدرها هو التعاليم القديمة لكهنة وسحرة مصر. يُضاف لذلك أن الخطاب المُوجه من هرمس إلى تلامذته، لا يشبه الجدل الفلسفي الذي طبع المدارس الفيثاغورية والأفلاطونية، بل هو أشبه بنقل للأسرار والحكم الإلهية من الكاهن إلى أتباعه[٢].

يوجد في هذه الكتابات[٣] وصف مُميز لطبيعة الإنسان، ولا يُمكن فهمه بشكل واضح دون ربطها بصورة الإله في النصوص الهرمسية التي تتخذ فكرتين مُختلفة عن طبيعة الله، فهو في بعض النصوص مُتعال ومفارق للكون، وفي نصوص أخرى يتحد بالعالم حتى يصيرا شيئا واحداً.

---

(١) ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.٢، ص.٣٢٣.

(2) Russell Norman, *op. cit.*, p.45.

(٣) سيتم اعتماد كتاب لويس مينار في نقل نصوص مدونة هرمس موازاة مع النسخة الإنجليزية المترجمة من قبل كبار المتخصصين في الهرمسية:

Clement Salaman et D. V. Oyen et W. D. Wharton et J-P. Mahé, The way of Hermes : New Translations of The Copus Henneticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius, USA: Inner Traditions/Bear, 2000.

كما سيتم إحالة كل نص على رقم الكتاب ورقم الفقرة بمنهجية التقسيم المُعتمدة في النسخة الإنجليزية، مع الإحالة على رقم الصفحة في النسخة العربية، لتسهيل الوصول إلى نصوص الكتاب.

ففي الجانب الأول نجد الإله فوق وصف الكلمات: "يا من لا يمكن التعبير عنه، ولا يوصف"[الكتاب الأول[1] ١: ٣٢][2]، والأول الأزلي خالق كل شيء: "أول الكائنات هو الأزلي اللامخلوق، الله خالق كل شيء"[الكتاب الأول ٨: ٢][3]، ومبدأ النور: "إنه دائم ويجعل كل الأشياء مرئية، لا مرئي لأنه أزلي، يبدي كل شيء دون أن يبدو"[الكتاب الأول ٥: ١][4]، وهو الآب ومصدر الحياة: "من الإله والآب الذي ولد منه الإنسان ولد النور والحياة"[الكتاب الأول ١: ٢١][5] وهو الخير وجميع صفات الكمال: "إن الخير هو دائما الله ذاته"[الكتاب الأول ٦: ١][6].

وأما الجانب الحلولي (أو وحدة الوجود) فنجدها أيضا مبثوثة في العديد من النصوص ككتاب التعريفات المعروف أيضا بـ: "اسكليبيوس للملك آمون" حيث يصف الإله بأنه كل في واحد وواحد في كل: "أدعو الله سيد الكون، الخالق والأب، الذي يغلف الجميع، الذي هو كل في واحد وواحد في كل. لأن كمال الاشياء كلها هو الوحدة وفي الوحدة لا يوجد حد أدنى من الآخر" [التعريفات ١: ٢][7]، وأيضا الفصل الخامس من كتاب هرمس المثلث العظمة المُعنون بـ: "الإله غير المرئي واضح جداً خطاب" حيث يصور هرمس وحدة الوجود قائلا: "لأنه لا يوجد شيء في العالم جميعه ليس هو، إنه ما هو

[1] يُطلق أيضا على الكتاب الأول من المدونة الهرمسية اسم "هرمس المثلث العظمة".
[2] لويس مينار، *المرجع السابق*، ص.٩٠.
[3] نفسه، ص.١٠٩
[4] نفسه، ص.١٠١.
[5] نفسه، ص.٨٧.
[6] نفسه، ص.١٠٥.
[7] نفسه، ص.٢٥١-٢٥٢.

كائن وما ليس هو، لأنه ما هو قد أظهره وما ليس هو يرتبط به لذاته" [الكتاب الأول ٥: ٩-١٠][1] وأيضا عبارات مُشابهة في الفصل التاسع: "لأن الله يتضمن كل الكائنات فلا شيء خارج عنه وليس خارجاً عن شيء" [الكتاب الأول ٩: ١٠][2].

وبالإضافة إلى هذا الخليط بين التوحيد الخالص ووحدة الوجود نجد فكرة الإله الوسيط الذي خُلق من الآب والذي تتجلى مُهمته في خلق ورعاية الكون المادي حاضرة في تعاليم هرمس حيث يجعل منه إلهاً ثانيا: "من إرادة الله ... يولِّد بواسطة الكلمة عقلا خلاقاً آخر، إله النار والرطوبة" [الكتاب الأول ١: ٩][3]، وفي نصوص أخرى يجعل الإله الثاني هو الشمس وتارة الكون المادي بأكمله: "ذلك أن الشمس إذا كانت تضيء بقية النجوم، فليس ذلك بعظمتها وقوتها أكثر مما هو بألوهيتها وقداستها. فينبغي، أن يُرى فيها يا اسكليبيوس، إلها ثانياً يحكم بقية العالم" [أسكليبيوس ١٠][4] وأيضا: "فإذا كان العالم هو الإله الثاني، حيواناً خالداً، فإن أي جزء من كائن حي وغير فان لا يمكن أن يموت" [الكتاب الأول ٨: ١][5].

ومع حديث هرمس عن هذه التعددية ووجود أكثر من إله إلا أن المُدونة تخلو من أي صدى لفكرة الثنوية Dualisme وصراع بين إله الخير وإله الشر

---

[1] نفسه، ص.١٠٣.
[2] لويس مينار، *المرجع السابق*، ص.١١٣.
[3] نفسه، ص.٨٣.
[4] نفسه ص.١٧١.
[5] نفسه، ص.١٠٩.

[الكتاب الأول ١٤: ٧][١]، فحتى لو صور هرمس الإله الثاني Démiurge كخالق للكون المادي فهو يضل خاضعاً لإرادة للإله الذي انبثق عنه، ولا يصل لمرتبه الوجودية الكاملة بسبب طروء التغير والتحول عليه، فعن سؤال تات عن الإله المادي يُجيب هرمس أن هذا الإله هو العالم الجميل، لكن ليس حسناً لأنه مادي وقابل للتأثر [الكتاب الأول ١٠: ١٠][٢].

إلا أن التيارات الغنوصية التي جاءت بعد هرمس واعتماداً على المدونة الهرمسية طوروا ثنائية وجودية بين الإله الأعلى الخير، والإله Démiurge خالق الكون المادي[٣].

بهذا التدرج الأنطولوجي لمُستويات الوجود بين الإله الآب والإله خالق الكون المادي فإن الإنسان يحتل مرتبة الإله الثالث ففي الفصل العاشر من الكتاب الأول يقول هرمس: "ثمة ثلاثة أشياء تؤخذ بعين الاعتبار: بدئياً الله هو الآب والخير ثم العالم وأخيرا الإنسان. الله يحتوي العالم، والعالم يحتوي الإنسان. العالم ابن الله، والإنسان هو كفرع من العالم" [الكتاب الأول ١٠: ١٤][٤]. تنقل أسطورة الخلق في الكتاب الأول من هرمس كيف تم خلق الإنسان على صورة الآب، وهي أسطورة متأثرة بقصة التكوين التوراتية مع

---

[١] نفسه، ص.١٤٣.

[٢] نفسه، ص.١١٦.

[٣] ستعرف هذه الفكرة نفودا في فكر بعض الجماعات المسيحية المبكرة كما هو الحال بالنسبة لجماعة مرقيون التي اعتبرت يهوه إله العهد القديم هو الإله المادي Démiurge الذي منه ينبع الشر، بينما يسوع هو المُرسل من قبل إله الخير، وتكن مُهم يسوع في لاهوت مرقيون ليس الفداء من الخطيئة وإنما كشف أسرار رحلة الغنوص للاتحاد بالإله.

[٤] نفسه، ص.١١٧.

إضافة العديد من عناصر حكايات الخلق البابلية والفرعونية، ويبدو واضحا في هذه الأسطورة اقتران مفهوم الخلود بالألوهية، وهي الميزة التي سُلبتْ من الإنسان بعد شغفه بالكون المادي واتحاده مع الأرض في علاقة إيروسية كما قصة الخلق الإغريقية[١]. وكان ذلك سبب فقدانه للخلود إذ اختلطت طبيعته الإلهية المكونة من الروح والعقل بالجسد ذي الطبيعة المادية الفانية [الكتاب الأول ١: ١٢-١٥][٢].

وبهذا الانعطاف المأساوي لأنثروبولوجية الإنسان الأولي تبرز الغاية من رسائل هرمس كتعاليم دينية تسعى لاسترجاع طبيعة الإنسان الأصلية. ففي هذه التعاليم يستطيع الانسان الذي يُخلص نفسه من شوائب المادة أن يمتلك قوة هائلة تمكنه من الانعتاق من قيود الزمان والمكان [الكتاب الأول ٩: ٢٠][٣]، وهي تبدو مُتأثرة بالمفهوم الفيثاغوري لثنائية الروح والجسد أو على الأقل مُتوافقة معها، خصوصا وأن الجسد عند هرمس هو محل الجهالة والشقاوة والفساد والظلمة: "يجب أن تمزق ذلك الرداء الذي ترتديه، هذا الثوب من الجهالة، مبدأ الشقاوة، سلسلة الفساد، غلاف مظلم، موت حي، جثة حساسة، قبر تحمله معك... ويسكرك بالملذات الكريهة، كي لا تستطيع أن تسمع ما يجب أن تسمعه" [الكتاب الأول ٧: ٣][٤]، بل إن تحقيق الغنوص

---

[١] وفقا للأساطير اليونانية القديمة فإن بداية نسب الآلهة والبشر هو العلاقة الجنسية للإله أورانوس Uranus بإلهة الأرض غايا Gaïa. يُنظر: ميرتشيا إلياده، *المرجع السابق*، ج.١، ص.٣٠٦.

[٢] لويس مينار، *المرجع السابق*، صص.٨٤-٨٥.

[٣] نفسه، ص.١٢٦.

[٤] نفسه، ص.١٠٨.

لا يتم إلا عن طريق كُره الجسد: "إن لم تكن قد بدأت بكراهية بدنك، لا يمكن أن تحب نفسك بذاتك" [الكتاب الأول ٤: ٦][(١)]. وحتى يتحقق رجوع الإنسان إلى أصله الخالد والإلهي عليه أن يُسافر عبر ثلاث مراحل: الغنوص أو العرفان ثم اليقظة ثم الكلمة.[(٢)] ليبدأ تسلق جبل الأولمب [الكتاب الأول ١٠: ١٥][(٣)] والتوجه نحو الإله [الكتاب الأول ١: ٢١][(٤)]. إن الغنوص عند هرمس هو مرحلة امتلاء العقل والروح بالمعرفة الإلهية، ونقيض العرفان هو الروح الجاهلة التي تصير مُستعبدة وأسيرة للجسد الفاني [الكتاب الأول ١٠: ٨][(٥)].

يأتي اكتساب المعرفة الإلهية إذا كنتيجة للغنوص، ليستطيع بعدها الغنوصي من الوصول إلى مرحلة النضج والتقوى الروحية التي تسمح له بتلقي الوحي الإلهي مباشرة. وبعد الموت تصعد الروح إلى السماء وتمر من سبع محطات لتطهير الإنسان الجوهر من شوائب المادة والجسد [الكتاب الأول ١: ٢٦][(٦)]، إلى أن تصل إلى المنطقة الثامنة حيث تتحد أخيرا مع الإله [الكتاب الأول ١: ٢٦][(٧)]، فيكون بالتالي هذا الاتحاد وتأليه الإنسان هو الخير النهائي

---

(١) نفسه، صص.٩٩-١٠٠.

(2) Mahé Jean-Pierre, « La voie d'immortalité à la lumière des "Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes », *Vigiliae Christianae*, Vol. 45, No. 4 (Déc, 1991), pp.347-375, p.351.

(٣) لويس مينار، *المرجع السابق*، ص.١١٧.

(٤) نفسه، ص.٨٧.

(٥) نفسه، ص.١١٥.

(٦) نفسه، ص.٨٨.

(٧) نفسه، ص.٨٨.

لأولئك الذين يملكون الغنوص: "باختيارنا للأفضل، نحصل بدئياً عل مكافأة رائعة، تأليه الإنسان ونظهر تقواه أكثر تجاه الله" [الكتاب الأول ٤: ٧][١]، وأيضا: "فإن فضيلة الروح هي الغنوص لأن من يعرف هو حسن، تقي وإلهي دائماً" [الكتاب الأول ١٠: ٩][٢]. جدير بالإشارة أيضا أن هذه الرحلة نحو التأليه ليست رهينة موت الجسد، فقد تتأتى للغنوصي والعارف عندما يتخلص من نوازع الجسد المادي الاثني عشر (الجهل والحزن والشراهة والشبق والظلم والشح والخطأ والحسد والاحتيال والغضب والتهور والخبث) [الكتاب الأول ١٣: ٧][٣] ويلتقي بالأجرام السماوية العشرة فتتحقق بذلك الولادة المثالية والاتحاد بالإله [الكتاب الأول ١٣: ١٠][٤].

لقد وجدتَ أفكار مدونة هرمس حول الغنوص والعرفان صدى واسعاً داخل التيارات الدينية مُستهل القرن الأول الميلادي، وعلى عكس القول السائد أن الغنوصية هي نتاج تماهي الهيلينية بالمسيحية والذي يُعتبر أدولف فون هارناك Adolf Von Harnack (١٨٥١ – ١٩٣٠) أحد أبرز القائلين به[٥] فإن البحث التاريخي أظهر أن الغنوصية هي أقرب إلى اعتبارها موجة دينية من كونها دينا مُستقلا له طقوسه ومؤسساته، إذ أن العديد من الأديان ثبت تأثرها واستلهامها لبعض الأفكار الغنوصية. وتركز الأبحاث التاريخية

---

[١] نفسه، ص.١٠٠.
[٢] نفسه، ص.١١٥.
[٣] نفسه، ص.١٣٧.
[٤] نفسه، ص.١٣٨.
[5] John Norman Davidson Kelly, *Early Christian doctrines*, London : Adam & Charles Black, éd.4: (1958) 1968 p.22.

اليوم[١] على اليهودية باعتبارها الوسيط والقنطرة التي مرت من خلالها الغنوصية إلى المسيحية، سواء إلى نصوص العهد الجديد كإنجيل يوحنا ورسائل بولس[٢] أو إلى الجماعات المسيحية الأولى.

تبدو فكرة إله الشر أو الكون المادي الفاسد غريبة على الفكر اليهودي، غير أنه من المُمكن فهم نشوء هذه الفكرة بناء على الواقع الاجتماعي والسياسي الذي عاشه اليهود في القرن الثاني والأول قبل الميلاد. فاليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المخُتار، محميين ومُباركين من الإله يهوه ما داموا يُحافظون على تعاليم التوراة، وسيتخلى عنهم كما هو مدون في النصوص إذا فرطوا في التعاليم. غير أن حملات التضييق والاضطهاد من طرف السلطات الرومانية والثورات التي اجهضتْ في القرن الثاني والأول قبل الميلاد وضعتْ فكرة يهوه الحامي للشعب المُختار موضع تساؤل، فاليهود الآن مضطهدين ليس لتفريطهم في تعاليم التوراة، بل على العكس من ذلك؛ إنهم يُعانون ويُقَتلون لأنهم يُريدون الحفاظ على طقوسهم وعباداتهم.

ظهر حل لهذه الإشكالية من خلال انتشار الكتابات الرؤيوية، وتُشير تواريخ كتابة الرؤى مزامنة مع سياقاتها الاجتماعي إلى أنها أُلفتْ كجواب على أوضاع الاضطهاد والأزمات التي عاشها الشعب اليهودي، حاملةً الأمل الذي يعد اليهود بقدرية التدخل الإلهي عن طريق المُخلص أو المُنتظر والذي سيحسم المعركة الأخيرة بين الخير والشر لأبناء النور.

---

(1) Jacques Giri, les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme, p.311.

(٢) لويس مينار، *المرجع السابق*، ص.٤٠.

غير أن هذا التفسير لم يكن الوحيد الذي حاول الإجابة عن واقع الاضطهاد الذي يعيش فيه اليهود؛ إذ عرف التراث اليهودي جواباً ثانياً[1] يرى أن الكون مصدر الشر، وهو مخلوق من إله أقل مرتبة من الإله الأعلى، إذ لا يليق بالإله الخير أن يخلق مثل هذا الكون المادي. إن هذه الثنائية تبدو غريبة على الفكر اليهودي، غير أن لها بعض البوادر في مخطوطات واد قمران المُكتشفة حديثة والتي تعود ليهود عاشوا في القرن الأول قبل الميلاد، كما نجدها أيضا في أعمال اليهودي فيلون الإسكندري Philon d'Alexandrie (٢٠ ق.م – ٥٠.م) أبرز المتأثرين بالأفلاطونية، وأبرز من حاول التوفيق بين الفلسفة واليهودية. فمن المُرجح إذا أن الغنوصية موجة دينية تسربتْ إلى المسيحية عن طريق يهود حاولوا التوفيق بين يهوديتهم وبين الأفكار الخلاصية المُنتشرة في زمنهم، وكانوا من بين الذين اعتنقوا المسيحية في القرون الأولى لانتشارها.

خلاصة

إن أهمية البحث في السياق السوسيو-تاريخي لمفهوم ألوهية الإنسان داخل حضارات البحر المتوسطي عموماً والحضارة الرومانية خصوصاً سيكون لها دور حاسم في وضعنا أمام فهم أكثر عُمقاً لمنظور المسيحيين الأوائل حول ألوهية المسيح. فتحديد صورة الإنسان-الإله في الثقافة الرومانية يجب ألا ينطلق من مفاهيمنا المُعاصرة، إذ من الضروري العودة إلى السياق الذي أُنتج فيه، ومراعاة الحمولة المفاهيمية التي يُشكل بها الروماني صورة الإنسان المتأله.

---

[1] Jacques Giri, *op. cit*, p.312.

فإن كان هذا المفهوم حمل مضامين مُختلفة باختلاف السياق الذي أنتج فيه، فإن الإطار العام الذي تُدعمه العديد من الأدلة التاريخية أن تأليه الإنسان في حالة عبادة الإمبراطور لم يكن ألوهية حقيقية، ذلك أن التوجه إليه بالعبادة كان تفسيراً للتقدير والاحترام الذي يُكنه الرومان لشخص الحاكم الأول، وهو أيضاً مظهر لتقليص الهوة بين مملكة السماء وعالم البشر باعتباره الوسيط بين العالمين، وحتى لو أدخل إلى عالم الآلهة فإنه لا يصل إلى قدر آلهة الأولمب -كما سبق بيانه-. ولم يكن المسيحيون الأوائل ليُعلوا شخص الإمبراطور على المسيح، إذ رغم رفعهم المسيح لمرتبة وجودية أعلى من مرتبة الإمبراطور، إلا أن الأمر لم يتعلق بإثبات الألوهية أو المساواة بالآب -إلى حدود القرنين الأولين- بقدر ما كان تعبيراً عن احتدام التنافس بين المسيح والإمبراطور حول أيهما أكثر قداسة وإجلالاً.

أما عن التيارات الدينية الوثنية، فقد دفع التشابه الكبير بينها وبين المسيحية العديد من الكُتاب الرومان إلى القول بأن الدين الجديد ما هو إلى توفيق بين سائر الأفكار والمعتقدات المُنشرة، وهو رأي يعود إلى القرون الأولى، كان لوقيان السميساطي Lucien de Samosate (١٢٥-١٧٥) الأديب الروماني ممن تبنوه في هجومه على المسيحية[1]، وكذلك الشأن بالنسبة

---

[1] Voorst, Robert E. Van, Jesus outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000, p.61.

الكتاب أيضا مُترجم للغة العربية عن دار صفحات للدراسات والنشر، غير أن المترجم لم يعمد إلى نقل الإحالات الموجودة في النسخة الإنجليزية الأصلية، يُنظر:

فورست روبيرت أي. فان، *يسوع المسيح خارج العهد الجديد: مدخل إلى الأدلة القديمة*، ترجمة: وسيم حسن عبده، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢، ص.٧٥.

لتلميذه الفيلسوف سلسيوس Celse[1]، وتبقى هذه الانتقادات التي وصلتنا من خلال ما نقله أوريجين Origène (١٨٥-٢٥٣) في كتابه "الرد على سلسيوس"[2] لا يُعول عليها كمصدر تاريخي، يقول روبيرت فورست Robert Voorst في هذا الصدد : "إن قيمة تعليقات سلسيوس حول يسوع التاريخي غير كافية، لغياب النص الأصلي للعقيدة الحقيقية (اسم الكتاب الذي ألفه سلسيوس) ولا يمكن التأكد من أن أوريجين قدم لنا الترتيب الدقيق لكتاب سلسيوس، ويبقى هجومه على المسيحية ذا طابع فلسفي وليس تاريخي"[3]. كما سبق هذه الردود اعتراف صريح من آباء الكنيسة على وجود تشابه بين طقوس الديانات الوثنية وطقوس المسيحية، بل ومنهم من أقر بأسبقيتها على المسيحية كما هو الحال بالنسبة ليوستينوس الشهيد الذي تُعتبر كتاباته في القرن الثاني الميلادي أول أدب دفاعي حاول من خلاله إظهار تفوق المسيحية على المُعتقدات المُنافسة. وقد كان لهذا السياق التاريخي والاجتماعي[4] أثر في الطريقة التي تناول فيها يوستينوس العلاقة بين المسيحية والديانات الوثنية، إذ حاول إظهار أن مُعتقد ألوهية المسيح ليست شيئا جديداً أو مُختلفا عما كان سائداً عند المؤمنين بآلهة الرومان وآلهة ديانات الأسرار، وذلك في قوله: "عندما نؤكد أن الكلمة معلمنا يسوع المسيح الذي هو المولود

---

[1] Voorst, *op. cit*, p.65; فورست، *المرجع السابق*، ص.٧٩.

[2] حنا الفاخوري، *تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة*، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠١، ص.٣٩٧.

[3] Voorst, *op. cit*, p.68.

[4] خصوصاً مع بداية اضطهاد بعض الجماعات المسيحية، وكذلك نظرة الرومان لهذا الدين الجديد باعتبار طقوسه ومعتقداته دخيلة على التدين الروماني. يُنظر:
حنا الفاخوري، *المرجع السابق*، صص.٢٢٦-٢٢٧.

الأول لله ولم تكن هذه الولادة نتيجة لعلاقة جنسية، وأنه صلب ومات وقام من الأموات وصعد إلى السماء، فإننا في ذلك لا ندعي شيئا جديداً أو مختلفاً عما تقولونه عن المدعوين أبناء زيوس ... وديونيسوس الذي قطِّع إربا إربا"[١]، ويُقابل أيضا مُعتقده عن آلام المسيح بما لدى الوثنيين: "وإذا اعترض أحد على أن المسيح قد صُلب، فهذه الإهانة يمكن أن تماثل ما حدث لأبناء زيوس كما تسمونهم والذين تألموا كما ذكرنا من قبل ... حتى إن آلام المسيح غير العادية لم تكن أقل شأنا من آلامهم"[٢]، وقد حاول تفسير التشابه برده إلى محاولة الشيطان تضليل المؤمنين، وذلك بنشرهم هذه الطقوس والعقائد حول آلام الإله وموته وقيامته قبل مجيء المسيح، إذ يقول في ذلك: "وعندما أراد الشياطين الأشرار محاكاة هذا السر (يقصد طقس الأفخاريستا) أمروا بصنعه في طقوس الإله ميترا فكما تعرفون أو يمكنكم بسهولة أن تعرفوا، أنهم يستخدمون خبزاً وكوب ماء مع تعاويذ معينة في طقوسهم السرية"[٣]، ويقول في نص آخر: "قبل أن يتخذ طبيعة بشرية (أي المسيح) ويسكن بين الناس روى الشياطين الذين ذكرناهم من قبل من خلال الشعراء هذه الخرافات التي اخترعوها وكأنها قد حدثت بالفعل"[٤]. وأما إكليمندس الإسكندري Clément d'Alexandrie (١٥٠-٢٢٠) أحد أبرز منتقدي الديانات

---

[١] يوستينوس، الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى، صص.٤٩-٥٠.
[٢] نفسه، ص.٥١.
[٣] نفسه، ص.٩٤.
[٤] نفسه، ص.٥٢.

الوثنية في القرن الثالث في كتابه الإرشاد لليونانيين Protrepticus[1]، هاجم ديانات الأسرار بسبب عقائدها وطقوسها الغامضة[2]، كما أشار إلى أن آلهة هذه الديانات هم في الأصل إما أناس تم تأليههم أو شياطين خدعوا أتباعهم بهذه المعتقدات[3]، وقد أظهر كتاب إكليمندس الإسكندري سعة اطلاعه على معتقدات الأديان الوثنية.

أما في العصر الحديث فإن الأبحاث التي تذهب إلى القول بتأثر المسيحية بديانات الأسرار والغنوصية، اعتمدت على مجموعة من الأدلة التاريخية. برز في هذا الجانب بعض النظريات التي تذهب إلى أن ديانات الأسرار انتقلت إلى المسيحية عن طريق اليهود[4]، ففي مستهل القرن الأول الميلادي سواء في فلسطين أو خارجها، سعى بعض اليهود إلى إيجاد صيغ للتدين أكثر روحانية من طقوس العبادة في الهيكل، وطوروا مفهوما مُستحدثا للخلاص الفردي عوض المفهوم القديم الذي يشمل خلاص الشعب اليهودي، ومن أبز المُدافعين عن هذا الطرح نجد الباحثين البريطانيين Timothy Freke وPeter Gandy، فرغم أنهما غير متخصصين في تاريخ المسيح إلا أن الكتاب

---

(١) والكتاب كما يظهر من عُنوانه هو دعوة لليونانيين لاعتناق المسيحية، وقد أظهر فيه اطلاعه الكبير على أساطير وعقائد الديانات التي كانت سائدة أنداك. يُنظر: حنا الفاخوري، *تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة*، ص. ٣٨٠.

(2) Ferguson John, *Clement of Alexandria*, USA: Ardent Media, 1974, p.48.

حنا الفاخوري، المرجع السابق، ص. ٣٨١.

(3) Ferguson John, *op. cit*, p.49-50.

(٤) يُنظر:

Jacques Giri, les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme, pp.272-274.

الذي اشتركا في تأليفه[1] جدد تسليط الضوء على أثر اليهودية في انتقال معتقدات ديانات الأسرار إلى المسيحية. تتلخص فرضية المؤلفين في محاولة إثبات أن المسيحيين الأوائل كانوا يهودا غنوصيين، آمنوا بطقوس وأسرار لا توجد في الدين الرسمي، وذلك من خلال مُحاولتهم التوفيق بين المسيح المنتظر في التراث اليهودي والإنسان-الإله في ديانات الأسرار والمعتقدات الغنوصية، فكانت شخصية يسوع التاريخية مناُسبة ليُضاف عليها تصورهم حول المخلص الذي يقوم من الموت كما هو الحال بالنسبة لآلهة ديانات الأسرار. أبرز مثال على ذلك هو الصورة التي رُسمت ليسوع في إنجيل مرقص، إذ هي مُحاولة للتوفيق بين يسوع التاريخي وبين عبادة المسيح Culte du Christ، وهي النظرية التي يذهب إليها Burton Mack[2] (أحد أعضاء ندوة يسوع) في أن إنجيل مرقص كُتب من أجل دمج يسوع مع صورة المسيح المنتشرة عند جماعة بولس.

إن الأفكار والمعتقدات الدينية لديانات الأسرار وللتيارات الغنوصية بما انضوت عليه من وعد خلاصي مُتمثل في الخلود والتأليه شكّلتْ تحدياً كبيرا أمام انتشار المسيحية. وقد كان لإعادة الاهتمام بدراستها دور حاسم في فهم تاريخ نشأة الجماعات المسيحية المُبكرة -لا سيما وأنها تُعتبر الخلفية الدينية عند شعوب البحر المُتوسطي قبل انتشار المسيحية-، وقد تجلى ذلك في مُستويين: يفترض الأول أن الطقوس والشعائر المسيحية تأثرت بشكل كبير بديانات

---

(1) Freke Timothy & Peter Gandy, The Jesus Mysteries: Was the « Original Jesus » a Pagan God?
(2) Jacques Giri, *op. cit*, p.274.

الأسرار، كطقوس الاستهلال والطهارة والأفخارستيا، التي لا يوجد لها أساس في رسالة المسيح والعهد القديم؛ أما المُستوى الثاني فإن مركزية أسطورة موت وقيامة الإله في هذه المعتقدات كان لها الأثر الكبير على الصورة التي رسمها المسيحيون الأوائل للمسيح. ويذهب Hans-Josef Klauck إلى أن العقيدة المسيحية في الطقوس المقدسة وأسرار القربان وصورة الكريستولوجيا بالشكل الذي انتقل على مر العصور، لم يكن ليُعرف لولا هذا الاحتكاك مع ديانات الأسرار[1].

ويبقى هذا التشابه بين العديد من الظواهر الدينية محط اهتمام من وجهة نظر أنثروبولوجية، إذ يبدو واضحا أن التدين وأشكال التعبير عنه مُتجذر في أعماق الإنسان المُرتبط ارتباطاً وثيقا بمُحيطه الاجتماعي، وسيكون غير ذي فائدة البحث عن الصيغ الأولية التي انتقلت من دين إلى آخر. ونفس الأمر بالنسبة للمسيحية؛ إذ أن منهج مقارنة العقائد والطقوس بما كان سائدا في المحيط الديني لشعوب البحر المتوسطي، لن يرتقي بالبحث إلى أبعد من القول بأن في المسيحية عقائد وثنية انتقلت إليها من ديانات الأسرار، وبالتالي إظهار انحراف المسيحية عن دعوة المسيح. وهذه النتيجة صحيحة في مُجملها، غير أنها لا تُساعد على الفهم السليم للمسار التي تشكلتْ فيه ألوهية المسيح. وبالمُقابل فإن "المضاهاة" تبدو أقرب تفسير يُساعدنا على فهم مسار تأليه

(1) Hans-Josef Klauck, Religious Context of Early Christianity a Guide to Graeco-Roman Religions, p.152.

المسيح[١]، إذ حاول فيها المسيحيون الأوائل المرتبطون وجدانيا وروحيا بالمسيح مُضاهاة صورة يسوع بباقي آلهة ديانات الأسرار، عن طريق إثبات تفوقه عليهم في تعاليمه ومُعجزاته وهزيمته للموت ثم الخلاص الذي قدمه لأتباعه، ويُمكن تأكيد ذلك من وجهين، الأول: أن تأليه المسيح في الفترة المُبكرة كان عبارة عن إيمان شعبي بأن يسوع أرفع منزلة عن باقي البشر، فإلى حدود نهاية القرن الثاني الميلادي لا وجود لأي نص يُشير إلى مُساواة المسيح مع الآب؛ والوجه الثاني: أن آلهة ديانات الأسرار كديميتر وأورفيوس وديونيسوس وأيزيس وميثرا، هي شخصيات ذات أصول بشرية تم تأليهها من طرف أتباع هذه الديانات، وهي آلهة أقل شأنا من الإله الأكبر، من أجل ذلك لم تجد الجماعات المسيحية المُبكرة أي إشكال عقدي في إنزال المسيح مرتبة أرفع مما لدى هؤلاء الآلهة مع المُحافظة على مكانة المسيحية كدين توحيدي يؤمن بإله واحد. إن هذه المُضاهاة هي رهينة الانتشار الكبير لديانات الأسرار والغنوصية وعبادة الإمبراطور والمُنافسة القوية بينها وبين المسيحية. ولولا أن المسيحية استطاعت أن تصير الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية مع القرن الرابع الميلادي، لكانت أوربا الآن تدين بإحدى هذه المعتقدات، وهو ما سبق

---

[١] يذهب بارث إيرمان إلى أن احتدام التناقس بين مُختلف الأفكار والمعتقدات الدينية كان من بين أبرز العوامل في تأليه المسيح، يقول في هذا الصدد: "لقد كانت الفترة التي شهدت انتشار المسيحية، وانتشار الادعاءات حول تمجيد يسوع، موازية للفترة التي بدأت فيها عبادة الإمبراطور بالازدهار. لقد ادعى المسيحيون أن يسوعَ إلهٌ، مباشرةً بعد أعقاب انتشار عبادة الإمبراطور ورفعه إلى مرتبة الآلهة. هل يمكن تفسير هذا التوازي بالصدفة التاريخية؟ وكيف يُمكن أن يحصل ذلك؟ إنها ليس مُجرد مُصادفة أو تطورات تاريخية متوازية لا تربط بينهما أي صلة. إن الأمر يتعلق بالاحتدام التنافس، حول من يكون الإنسان-الإله (الإنسان المقدس) الحقيقي؟ الإمبراطور أم يسوع". يُنظر
Ehrman D. Bart, *How Jesus Became God*, p.41.

وأن ذكره إرنست رينان في قولته الشهيرة: "لو أن انتشار المسيحية توقف بأحد الأمراض القاتلة، لأصبح العالم يدين بديانة ميثرا "[١].

جدير بالذكر أيضاً أنه من خلال النظر لعلاقة العالم المقدس (مملكة السماء: عالم الإله، أو عالم الآلهة) بعالم البشر سواء في ديانات الأسرار أو الغنوصية أو حتى عبادة الإمبراطور، يتضح وجود تواصل مُستمر بين العالمين. يمكن من هذا المُنطلق الحديث عن الإنسان المقدس أو المؤله إما عن طريق الاختيار أو عن طريق التجسد[٢]. لم يكن هذا التحول والانتقال بين العالمين فجائيا، إذ يُحدده بارث إيرمان Bart D. Ehrman اعتماداً على نموذج هرمي يتم فيه الانتقال بين العالمين بشكل تدريجي[٣]، فعلى قمة الهرم يوجد دائما إله قوي، الخالق والمُتحكم في كل شيء، ثم نجد طبقات أخرى من الآلهة أقل قوة ومكانة. غير أن القرن الرابع الميلادي شهد تغيراً مُهماً، ففي خضم انتقال العالم الروماني من الوثنية إلى المسيحية، عبَّر العديد من الفلاسفة الرومانيين عن اتساع الفجوة بين العالم المقدس وعالم البشر، من خلال إيمانهم بوجود إله واحد قوي، مشككين ومبتعدين عن الإيمان القديم بآلهة الأولمب

---

(1) Franz V. M. Cumont, *Les mystères de Mithra*, p.209

(٢) في المعتقدات القديمة كان تحول الإنسان إلى إله يتم عن طريق اختيار الإله أحد البشر ليضمه إلى صفوف الآلهة، أو عن طريق تجسد الإله في صفة إنسان، وهذا ما نجده حاضراً في نصوص العهد الجديد، فإنجيل مرقص يعتمد الطريقة الأولى ويروي لنا قصة المسيح الإنسان الذي تحول إلى إله، بينما يعتمد إنجيل يوحنا الطريقة الثانية مُصوراً المسيح كإله منذ البدء وقبل خلق العالم ثم نزل إلى الأرض وتجسد في إنسان، وبالتالي نُلاحظ أن كلا من مرقص ويوحنا يصل في الأخير إلى رفع يسوع إلى مرتبة الألوهية لكن من منطلقات مُختلفة.

(3) Ehrman D. Bart, *op. cit*, p.36.

وهرم الآلهة الذي يربط العالمين[1]. وبالرجوع إلى نشأة المسيحية فإن يسوع أيضا تم إدخاله حسب المخيال الشعبي في القرن الأول من الميلاد إلى هرم الآلهة، واختلفتْ مرتبته في هذا الهرم وارتقاؤه فيه حسب معتقد كل جماعة، لكن زوال مفهوم الهرمية في الفكر الروماني الوثني في مُستهل القرن الرابع الميلادي وتزامنه مع وضع أول قانون للإيمان المسيحي، أدى إلى تحول يسوع من عُضو داخل هرم الآلهة، إلى الإله نفسه المُساوي له في الطبيعة، وفي هذا السياق يعرض بارث إيرمان نقطة جوهرية تتمحور حول أن البحث في ألوهية يسوع يجب أن لا ينطلق من الصورة التي رُسمتْ له في القرن الرابع الميلادي التي تميزت بكسر هرم الآلهة ورسم تصور كوسمولوجي جديد يتكون من إله مطلق وبشر عاديين، فيسوع أصبح إلها في القرن الرابع ميلادي حسب التصور الأرثوذكسي، وهذا المفهوم يختلف تماما عن نظيره في القرن الأول، وبالتالي عند البحث عن الكيفية التي أصبح بها يسوع إلها يجب إعادة صياغة السؤال كالتالي[2]: داخل أي منظور آمنت الجماعات المسيحية المبكرة بأن يسوع إله، إذا كانت مملكة السماء تتكون من هرم الآلهة.

(1) Ibid, p.39.
(2) Ibid, p.40.

لائحة المصادر والمراجع

العربية:

أرسطوطاليس، *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس*، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.

أفلاطون، *المُحاورات الكاملة*، ترجمة شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

أفلاطون، *جمهورية أفلاطون*، ترجمة: فؤاد زكريا، مصر: دار الوفاء، ٢٠٠٥.

أفلاطون، *فيدون: في خلود النفس*، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ط.٣، ٢٠٠١.

أفلاطون، *مُحاورة فايدروس لأفلاطون أو عن الجمال*، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠.

إلياده ميرتشيا، *تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية*، ترجمة: عبد الهادي عباس، سوريا: دار دمشق، ط.١، ١٩٨٦.

أندريه دوبون وفيلوننكو مارك سومر، *التوراة كتابات ما بين العهدين مخطوطات قمران البحر الميت: التوراة المنحول*، ترجمة: موسى ديب الخوري، دمشق: دار الطليعة الجديدة، ط.١، ١٩٩٨.

بشروئي سهيل ومرداد مسعودي، *تراثنا الروحي من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة*، ترجمة: محمد غنيم، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢.

بوعزة الطيب، *الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية*، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣.

ديورانت ويل، *قصة الحضارة*، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، ١٩٨٨.

سفينسيسكايا إ. س.، *المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية*، ترجمة: حسان ميخائيل اسحق، سوريا: دار علاء الدين، ط.٣، ٢٠١٠.

السواح فراس، *موسوعة تاريخ الأديان*، دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٣.

عبد الحميد رأفت، *الدولة والكنيسة*، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠.

الفاخوري حنا، *تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة*، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠١.

فان فورست روبيرت أي، *يسوع المسيح خارج العهد الجديد: مدخل إلى الأدلة القديمة*، ترجمة: وسيم حسن عبده، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢.

مينار لويس، *هرمس المثلث العظمة*، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق: دار الحصار، ط.١، ١٩٩٨.

هيرودوت، *تاريخ هيرودوت*، ترجمة: عبد الإله الملاح، أبو ضبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١.

يوستينوس، *الدفاعان والحوار مع تريفون ونصوص أخرى*، ترجمة: آمال فؤاد، القاهرة: دار باناريون، ٢٠١٢.

الأجنبية:

Achtemeier Paul J. & Boraas Roger S., *the HarperCollins Bible Dictionary*: Revised Edition, HarperCollins, 1996.

Adolf Von Harnack, *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*, NY: G. P. Putnam's Sons, Ed.2, 1908.

Alfred Loisy, *Jésus et la tradition Evangélique*, Paris: Emile Nourry, 1910.

Apulée, *Métamorphoses*, traduction : M. V. Bétolaud, Paris : C. L. F. Panckoucke, 1835.

Cumont Franz V. M., *Les mystères de Mithra*, Bruxelles : H. Lamertin, Ed. 2, 1913.

Dillon John & Wear Klitenic Sarah, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist* Tradition: Despoiling the Hellenes, Ashgate Publishing Limited, 2013.

Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers,* Translated: C. D. Yonge, London: H. G. Bohn, 1853.

Dunn James D. G., *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, SCM, (1991) 2006.

Dunn James D. G., *Was Christianity a Monotheistic Faith from the Beginning?,* SJT, n:35, 1982.

Encyclopedia of Religion, USA: Macmillan Reference, Ed.2, 2005.

Esler Philip F., *The Early Christian World*, NY: Routledge, 2002.

Giri Jacques, *les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme Enquête sur les recherches récentes*, Paris : Karthala, éd.4, 2011.

Helene Foley P, *The Homeric « Hymn to Demeter»:* Translation, Commentary, and Interpretive Essays, USA: Princeton University Press, 2013.

Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose : La gnose et le temps*, France : Gallimard, 1978.

Hurtado Larry W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.

Hurtado Larry W., *One God One Lord: Early Christian devotion and ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh: T&T Clark Ltd, edition 2nd, (1988) 1998.

Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles,* Robert Laffont, éd.11, (1982) 1990.

John Barton & Muddiman John, *The Oxford Bible Commentary*, OUP Oxford, 2007.

John Ferguson, *Clement of Alexandria*, USA: Ardent Media, 1974.

Joscelyn Godwin, *Mystery religions in the ancient world*, London: Harper & Row, 1981.

Karl Kerényi, Eleusis: *Archetypal Image of Mother and Daughter,* USA: Princeton University Press, 1991.

Kelly John Norman Davidson, *Early Christian doctrines*, London : Adam & Charles Black, éd.4: (1958) 1968.

Klauck Hans-Josef, Religious Context of Early Christianity a Guide to Graeco-Roman Religions, Translated: Brian McNeil, Edinburgh: T&T Clark, 2000.

Mahé Jean-Pierre, La voie d'immortalité à la lumière des "Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes, Vigiliae Christianae, Vol. 45, No. 4 (Déc, 1991).

Martin P. Nilsson, *Greek Popular Religion "The Religion of Eleusis",* New York: Columbia University Press, 1947.

Mattei Paul, Le christianisme antique de jésus à Constantin, Armand Colin, 2008.

Meslin Michel, L'homme romain : des origines au 1er siècle de notre ère, France : Editions Complexe, 2001.

Meslin Michel, *Le christianisme dans l'empire romain*, Paris : Presses Universitaires de France, 1970.

Mimouni Simon Claude et Pierre Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

New Catholic Encyclopedia, Washington: Thomson/Gale, 2002.

Norman Russell, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, Oxford University Press, 2006.

Philo Judaeus, *Philo Supplement I: Questions and Answers on Genesis,* Translated: Ralph Marcus, Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Philo Judaeus, *Philo*, Translated: F. H. Colson & G. H. Whitaker, Cambridge: Harvard University Press, 1994 (1929).

Plato, *Complete Works*, Ed: John M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Plato, *The Republic of Plato*, NY: Cambridge University Press, 1902.

Plutarque, Les vies des hommes illustres : Vie de Lysandre, Traduction : Alexis Pierron, Paris : Charpentier, 1853.

Powell Barry B., *A short introduction to classical myth*, New Jersey: Upper Saddle River, 2002.

Richard Farnell Lewis, *Greek Hero Cults And Ideas Of Immortality,* London: Oxford University Press, 1921.

Roberts Alexander, The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A. D. 325 Volume I - the Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, New York: Cosimo, 2007.

Salaman Clement & Oyen D. V. & Wharton W. D. & Mahé J–P., The way of Hermes : New Translations of The Copus Henneticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius, USA: Inner Traditions/Bear, 2000.

Simon Hornblower, *A Commentary on Thucydides: Volume II: Books IV–V.24,* British: Clarendon Press Oxford, 2005.

Spaeth Barbette Stanley, *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions,* Cambridge University Press, 2013.

Thom Johan C., The Pythagorean golden verses with introduction and commentary, Brill, 1995.

Thucydides, *The Peloponnesian War*, Translated: Steven Lattimore, USA: Hackett Publishing, 1998.

Timothy Freke & Gandy Peter, Jesus and the Lost Goddess: The Secret Teachings of the Original Christians, Crown Publishing Group, 2011.

Timothy Freke & Gandy Peter, *The Jesus Mysteries: Was the «Original Jesus» a Pagan God?,* Crown Publishing Group, 2001.

Van Voorst Robert E., Jesus outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.

Veyne Paul, « Qu'était-ce qu'un empereur romain », *Diogène*, Presses Universitaires de France, n°.199, 2002/3, pp.3-25.

الميثاق التوراتي والمواثيق السياسية في الحضارة الحيثية

موازنة ومقارنة

هشام مباركي

مدخل:

استرعى العهد أو الميثاق اهتمام الإنسان منذ الأزل، فقد كانت الخلافات الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ونشوب الصراعات المادية والمعنوية وتوتر العلاقات بين مختلف مكونات وشرائح الجنس البشري هاجسا لا يطاق وكابوسا أرقه على الدوام، وباعتباره كائنا عاقلا فإن الإنسان وجد نفسه مضطرا وبشكل ضروري إلى الاحتكام إلى شئ يكون بمثابة فيصلاً في تقويض الخلافات، وقاعدة تضبط تصرفاته وأصلا يتم الرجوع إليه قصد تطويق حدة التوتر، فكان هذا الشئ المحتكم إليه هو الميثاق.

وقد اعتبرت الأديان القديمة الميثاق شيئا مقدسا لا يمكن تجاوزه أو خرقه، إذ هو الذي يؤطر العلاقة العقدية والتشريعية بين الشعوب وإلهها ويحدد طبيعة المعتقد الذي تدين به، ومثلت القرابين البشرية والحيوانية والنباتية... شكلا من أشكال تجديد هذا الميثاق في مكان وزمان خاص، وذلك لاتقاء غضب الآلهة وتجنب لعناتها أو إلتماسا منها الحصول على البركات والخيرات والخصب... وعلى غرار ذلك، كانت النظم السياسية للحضارات القديمة تستمد شرعية حكمها من ميثاق مبرم بين الحاكم ورعاياه تتضمن حقوق وواجبات الطرفين، ولإضفاء صفة القدسية عليه، كانت الآلهة تتدخل

لصياغته ومن ثم تحدد مهام كل من الحاكم والمحكوم، فتكون شاهدة على بنود الميثاق ومقتضياته بغية تحقيق الأمن الروحي والديني والاستقرار السياسي والرخاء الاقتصادي.

إن النصوص الدينية المقدسة والمدونات التاريخية الموثقة والنقوشات الأثرية المكتشفة قد رفعت الستار عن طبيعة الميثاق في الحضارات القديمة على المستوى الديني والسياسي. وكان الميثاق الديني التوراتي والميثاق السياسي الحيثي من أهم المواضيع إثارة للجدل. فما هي مظاهر الاتفاق بين كلا الميثاقين؟ وما هي الفرضيات التي تثيرها مثل هذه المقارنات بين نص ديني ونص تاريخي سياسي أركيولوجي؟

الميثاق في الفكر الديني اليهودي

يعتبر الميثاق في الفكر الديني اليهودي من أهم الموضوعات وأكثرها إثارة للجدل، باعتباره النواة التي تقوم عليها الديانة اليهودية والقاعدة الأساس التي تنبني عليها، وذلك بسبب ما حواه الميثاق التوراتي من أصول دينية ودلالات تاريخية وأبعاد عقدية ومقاصد كهنوتية وأسرار تصوفية قبالية. ويحتل الميثاق مكانة معتبرة في قلوب ووجدان اليهود فهو يوجه حركة حياتهم الدينية والاجتماعية والسياسية والتاريخية.

إن كلمة "الميثاق" من الناحية اللغوية تقابلها في اللغة العبرية كلمة "בְּרִית" (بريت)، إلا أن الأصل الذي اشتقت منه الكلمة العبرية يبقى مجهولا عند العلماء، والأرجح أن الكلمة استعملت قديما بمعنى الإلزام وأنها مشتقة من الكلمة الأكادية "biritu" التي تعني القيد أو الغل. في حين أن ما يقابل

كلمة "الميثاق" في اللغة الأكادية هي كلمة "riksu" وفي اللغة الحيثية "ishiul" والتي تعني الإلزام(١). ويعرف اللاهوتي الأمريكي ميريديث كلين Meredith Kline الميثاق التوراتي: أنه نوع من الترتيبات القانونية ذات طبيعة ملزمة وهو في جوهره شكل من أشكال التعهد بأداء القسم العرفي وبهذا التعهد تنكشف طبيعة الدين في علاقة المتدينين بإلههم.(٢)

وإذا كانت للملائكة في الفكر اليهودي وظائف وخصائص؛ فمنهم ملائكة النور والظلام، وملائكة جهنم والنعيم، وملائكة الرياح والغيوم(٣)... فإن ملك الميثاق هو إيليا(٤) Elijah אֵלִיָּהוּ الذي كان نبيا ولصلاحه رفعه الإله التوراتي في مركبة من نار وحوله إلى ملاك، ويرسله من السماء إلى الأرض في أربع وثبات لا خامس لها لكي يحضر مراسيم الختان في الأوساط اليهودية. ويعتقد الحاخامات أن جلسة الختان يجب أن تفتتح باسم الملاك إيليا لكي

---

(1) Encyclopaedia Judaica, V5, Thomson Gale, USA, 2007, P: 249

(2) Kingdom Prologue, Meredith Kline, Stock Publishers, 2006, P: 1 – 2

(3) Tree Of Souls, The Mythology Of Judaism, Howard Schwartz, Oxford University Press, New York, 2004, P : 115

(٤) إيليا: عاش في القرن التاسع قبل الميلاد، شخصية توراتية، رمز للإحسان والبر الإنساني والخلاص الإلهي، تنبأ بقدوم المشيح المخلص في آخر الزمان، هورسول الإله التوراتي إلى بني إسرائيل، أدان عبادة الأوثان وقهر معتنقيها، رفع إلى السماء بمركبة نارية واستقر هناك ليقوم بمهمة تدوين أعمال البشر وتبشير الموتى بجنة الفردوس.
ينظر
Encyclopedia Of Judaism, Sara Karesh and Mitchell M. Hurvitz. Facts On File. Inc. The United States Of America, 2006, P : 135

يكون شاهدا على أن الطفل المختون قد دخل في الميثاق التوراتي ومن ثم نجاته من جهنم.[1]

إن عبارة الميثاق التوراتي ما هي إلا من باب إطلاق الجزء على الكل، إذ أننا لسنا أمام ميثاق توراتي واحد، بل أمام مواثيق توراتية عدة، أولها: الميثاق الذي أقامه الإله التوراتي مع آدم ويسمى بميثاق النعمة، ثم ميثاقا ثانيا مع نوح بعد الطوفان. ويتجلى هذا الميثاق في سبع وصايا: النهي عن عبادة الأوثان، النهي عن التجديف، النهي عن القتل، النهي عن الزنا، النهي عن السرقة، النهي عن أكل لحم حيوان حي، الأمر بإقامة العدل وتكريسه[2]. كما أقام الإله التوراتي ميثاقا ثالثا مع أبرام وعلامته الختان وهو ميثاق غير شرطي حيث أعطاه الإله التوراتي الأرض الموعودة بأرض كنعان ووعده بتكثير نسله حتى يصيره أمة عظيمة...

ويعتبر الميثاق الذي قطعه الإله التوراتي مع موسى وشعب إسرائيل من أهم المواثيق التوراتية لأنه يشكل تحولا كبيرا في تاريخ الديانة اليهودية، كما أنه يؤسس منظومة كلية شاملة عبارة عن مجموع الشرائع والوصايا من أوامر ونواهي، ويحدد طبيعة العقيدة اليهودية... ويشكل الميثاق الذي عقده الإله التوراتي مع داوود امتدادا لميثاق موسى إذ وعده الرب بأن يؤمن بيته ويحفظ مملكته ويثبت عرشه إلى الأبد.

---

(1) Tree Of Souls, The Mythology Of Judaism, Howard Schwartz, Oxford University Press, New York, 2004, P : 209

(2) The Revelation Of God Among The Unevangelized, Christopher R. Little, William Carey Library, The United States, 2000, P : 59

وفي التصوف اليهودي، اعتبرت القبالاه Kabbalah الميثاق هو أصل وأساس العالم، واليهودي الصالح هومن يحفظ ميثاق الإله يهوه ويتجنب كل ممارسة جنسية محرمة، ومن ثم يرتقي إلى مرتبة الصديق Tzadik أو الشخص المقدس[١].

المواثيق السياسية في الحضارة الحثية

اختلف المؤرخون[٢] في تحديد أصول الحثيين بين قائل إنهم شعب سامي وآخر رجح أنهم من الشعوب الحامية ورأي ثالث ذهب أنهم شعب هند أوروبي. استوطن الحيثيون بلاد الأناضول منذ الألفية الثالثة قبل الميلاد، عاصروا عدة حضارات كالسومرية في بلاد الرافدين والمصرية في حوض النيل. تتجلى مظاهر حضارتهم في الديانة والأساطير، عبدوا الأرواح وقدسوا الطبيعة، إلا أنهم تميزوا عن باقي الحضارات المجاورة بتفوقهم العسكري. ويرجح أنهم أول من حول الحديد إلى الفولاذ، وقد استخدموا الحصان والعربة كسلاح رئيسي، وتدل الآثار غير الحيثية كالمصرية على انبساط دولتهم، وشدة صولتهم، وكثرة مستعمراتهم وتوغلهم في أقاصي البلاد.

---

(1) What You Need To Know About Kabbalah, Rabbi Yitzchak Ginsburgh. Gal Einai, The United States Of America. 2006, P : 171
-The Zohar, Michael Laitman, Kabbalah Publishers, 2007, New York, P : 470

(٢) المؤرخ لانرمان في المجلد الأول من تاريخه يقول: إن الحيثيين الشماليين ليسوا من ولد سام ولا من ولد حام بل هم من ولد يافث. وصرح الأب قيصر دي كارا اليسوعي في كتابه (الملوك الرعاة) بأن الحيثيين حاميون لا ساميون. وقال سايسSayce: إن الحيثيين غير ساميين. بينما ذهب هلافي Halévy إلى أن الحيثيين ساميون.
.ينظر: تاريخ سورية، ج ١، يوسف الدبس، دار نظير عبود، ١٩٩٤، ص ١٥٩، ١٦٠

كان نظام الحكم عند الحيثيين عبارة عن مملكة إقطاعية فيدرالية يحكمها ملك أعلى يدعى الملك العظيم ويلقب بلغتهم سار، وله ولاية على ملوك آخرين أدنى منه في العظمة والهيبة. عرف عن الحيثيين اشتغالهم بالتجارة والحرب. وقد قسم المؤرخون تاريخ مملكتهم إلى ثلاثة أقسام: المملكة القديمة فالمتوسطة ثم المملكة الحديثة التي عرفت أوج ازدهارها مع الملك مورشيلي الثاني Mursili 2 (حكم ١٣١٨ . ١٢٩٠ ق.م). كانت عاصمة الحضارة الحيثية هاتوشا Hattusa، أخضعوا الحضارات المجاورة أقاموا مواثيق سياسية معهم شاهدة بذلك على عظمة حضارتهم في تدبير الشأن السياسي الداخلي والأمور الدبلوماسية الخارجية.[١]

إن العديد من المواثيق الحيثية كانت تدون باللغة الأكادية باعتبارها لغة الديبلوماسية في ذلك العصر، بجانب اللغة الحيثية، وكقاعدة عامة فإن الشركاء الدبلوماسيين في الأناضول كانوا يتسلمون المواثيق الحيثية باللغة الحيثية، بينما الإمارات والممالك خارج الامبراطورية الحيثية من أشور وغيرها كانوا يتلقون المعاهدات الحيثية باللغة الأكادية وكان الطرفان المعنيان بالميثاق يبتهلون نحو الآلهة كشاهدة وضامنة لشروط الميثاق.[٢]

---

[1] تاريخ سورية، ج ١، يوسف الدبس، دار نظير عبود، ١٩٩٤، ص ١٩٦، ١٦٤ بتصرف

[2] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 2.

إن جل المواثيق السياسية الحيثية تمت صياغتها على الشكل الآتي:

١ـ الديباجة: وتتضمن اسم الملك الحيثي العظيم وألقابه وشجرة أنسابه، بينما لا يشار إلى الرعايا في هذه الديباجة.

٢ـ المدخل التاريخي: ويعرض هذا القسم من النص العلاقات السابقة بين الامبراطورية الحيثية والرعايا الحيثيين، خصوصا بين الملك الحيثي بشكل شخصي والمرؤوس المستقل مع ضرورة أن يكون هذا الأخير مواليا للملك الحيثي لكونه مفضلا من طرف الملك العظيم لأسباب موضوعية.

٣ـ الشروط: إن الشروط تختلف بشكل كبير من نص لآخر، إلا أن الواجبات الأساسية المفروضة على جميع الرعايا هي دفع الجزية، وذلك من أجل تقديم المساعدة العسكرية عند الاقتضاء واللزوم، سواء لدعم الحملات الاستعمارية في البقاع القريبة أوفي حالة الطوارئ القصوى عندما يواجه الحاكم الحيثي تمردا داخليا. وأحيانا يطلب من الحاكم المرؤوس القيام بزيارة سنوية بشكل شخصي إلى البلاط الحيثي لتقديم مراسيم الطاعة والولاء.

٤ـ إيداع الميثاق: إن اللوحة الطينية التي كتب عليها الميثاق توضع في معبد كبير الآلهة حيث تكون تحت إشرافه وتقرأ بصوت عال من قبل المرؤوس.

٥ـ قائمة الشهود الإلهي: حيث تستدعى الآلهة من كلا الطرفين لتكون بمثابة شهود على الشروط والأيمان والنذور.

٦. **اللعنات والبركات:** وفي هذا القسم يتلو الرعايا مختلف اللعنات أمام الآلهة، بينما الملك العظيم ينطق بمجموعة من البركات للرعايا مشروطة له بطبيعة الحال على حفظ التزاماته[١].

مقارنة وموازنة بين الميثاق التوراتي والمواثيق الحيثية

برز في أواسط القرن العشرين علماء غربيون فطاحل في الدراسة الموضوعية للتوراة مغترفين من أحدث المعطيات الأركيولوجية حول مخلفات الحضارة الحيثية. وكان العالم جورج مندانهل G. Mendenhall سنة ١٩٥٤ أول من لاحظ التشابه التام بين المواثيق السياسية للحضارة الحيثية المبثوثة في الألواح الطينية والميثاق التوراتي الوارد في سفر العدد والتثنية سواء من حيث الشكل أوالمضمون. ثم تبعه بعد ذلك فون راد Von Rad سنة ١٩٦٦ مقررا أن سفر التثنية كان في الأصل مجموعة من الخطب المستقلة ثم جمعت، واستمر على نفس النهج كل من فرانكينا Frankena وموشيه وينفلد Mosche Weinfeld .

والغريب في الأمر أن العبارات والصيغ اللغوية التي تنتمي إلى الحقل الدلالي للميثاق التوراتي الوارد في سفر التثنية من قبيل عبارات "المحبة" و"أن تتبع بكل قلبك وبكل نفسك"، "أن نسمع إلى صوت الرب"، "أن تكون كاملا

---

[1] Hittite diplomatic text. Gary beckman, scholars press, Atlanta, Georgia. 1996. P 2 – 3

.Treaty, Law And Covenant In The Ancient Near East, Kenneth A, Kitchen, Paul Lawrence. Harrassowitz Verlay, Wiesbaden, 2012, P : 2

مع الإله"، "أن تتبع"، " أن تخدم"، "أن تخاف"، "أن تبجل"، "أن تضع الكلمات في قلبك"، "لا تلتفت يمينا ولا شمالا"... كلها عبارات تجد صداها في المواثيق السياسية لحضارات الشرق الأدنى القديم في الألفية الثانية والأولى قبل الميلاد.(١)

وقد اخترنا في هذه المداخلة أهم العناصر التي تشكل العناوين البارزة والخطوط العريضة لمضامين الميثاق التوراتي والميثاق الحيثي من أجل المقارنة.

١. إقامة الميثاق مع وجوب حفظ كلماته من التغيير

إن عقد شروط الميثاق وما تضمن من وصايا وأوامر مع وجوب حفظ صياغته من التغيير هو ثابت في كل من سفر التثنية والوثائق الحيثية. فقد ورد في سفر التثنية: "לֹא תֹסִפוּ, עַל-הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, וְלֹא תִגְרְעוּ, מִמֶּנּוּ--לִשְׁמֹר, אֶת-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, אֲשֶׁר אָנֹכִי, מְצַוֶּה אֶתְכֶם"(٢)

."لا تزيدوا على كلامي الذي أنا أوصيكم به، ولا تنقصوا منه، لكي تحفظوا وصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها".(٣)

---

(1) Encyclopaedia Judaica, V 5, Thomson Gale, USA, 2007, P : 251.
(2) http://www.sefarim.fr/
(3) الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٤ : ٢

ومثيله ما ورد في الميثاق الذي أبرمه ملك الحيثيين سيبيليليونا الأول Suppiluliuna 1 مع شاتيوازا حاكم مقاطعة ميتاني Shattiwaza of Mittanni " إن كل من بدل هذا اللوح أو وضعه في مكان سري أو كسره أو غير كلمات نصه من اللوح فإنني سأستدعي حتما جميع الآلهة لمقاضاته.[١]

٢ـ التعبير عن الولاء الخالص

إن التعبير عن الولاء الخالص يشكل عنصرا مهما عند البروفيسور الألماني إيكارت أوتوEckart Otto لعقد المقارنات بين محتويات الميثاق في سفر التثنية ومواثيق الملوك الحيثيين لرعاياهم. فقد ورد في سفر التثنية: " וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, אֶל כָּל-יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: הַסְכֵּת וּשְׁמַע, יִשְׂרָאֵל, הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם, לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ . וְשָׁמַעְתָּ, בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ; וְעָשִׂיתָ אֶת-מִצְוֺתָו וְאֶת-חֻקָּיו, אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם" .[٢]

"ثم كلم موسى والكهنة اللاويون جميع إسرائيل قائلين: أنصت واسمع يا إسرائيل. اليوم صرت شعبا للرب إلهك. فاسمع لصوت الرب إلهك واعمل بوصاياه وفرائضه التي أنا أوصيك بها اليوم".[٣]

---

[1] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 42
-Building On Stone ? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 526

[2]http://www.sefarim.fr

[3] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٢٧ : ٧ – ١٠

وفي إحدى المواثيق الحيثية المنسوبة إلى الملك سيبيليليونا الأول مع هوكانا حاكم مقاطعة هايازا Huqquana of Hayasa : "يجب على جميع الحيثيين وبلاد هايازا والبلاد النائية والمركزية أن يسمعوا إليك، الآن يا هوكانا اعترف فقط بسيادتي كسيد أعلى، واعترف بابني الذي بسلطاني عينته، كما أن مصالحي يجب أن تكون أولوية عندك وإلا فقد نقضت الميثاق"[١]

٣- وجوب إشراك الأولاد والأحفاد في الميثاق

وهو شرط أساسي في التعبير عن الولاء الخالص، ومن ثم فإن ما يسري على الآباء والأجداد يسري حتما على الأولاد والأحفاد باعتبارهم ملزمين بالواجبات المحددة في الميثاق. فقد نص الإصحاح السادس من سفر التثنية: " לְמַעַן תִּירָא אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לִשְׁמֹר אֶת-כָּל-חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָ, אַתָּה וּבִנְךָ וּבֶן-בִּנְךָ, כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ--וּלְמַעַן, יַאֲרִכֻן יָמֶיךָ"[٢].

"لكي تتقي الرب إلهك وتحفظ جميع فرائضه ووصاياه التي أنا أوصيك بها، أنت وابنك وابن ابنك كل أيام حياتك، ولكي تطول أيامك."[٣]

---

(1) Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P 23 – 24

- Building On Stone ? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 512.

(2) http://www.sefarim.fr

(3) الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٦ : ٢

ومثيله ما وجد في ميثاق الملك مورشيلي الثاني مع كوبانتا كورنتا حاكم ميرا كيواليا Kupanta kurunta of Mira kuwaliya : "وفيما بعد، فإن ابنك وابن ابنك يجب أن يكونوا مساندين أقوياء". وفي الألواح الطينية الأخرى فإن مجموعة من ضباط الجيش الحيثي ينذرون عهدا قائلين: "إذا لم نعرض هذه الكلمات على أبنائنا وأبناء أبنائنا فإن آلهة الحيثيين سوف تلعننا".(١)

٤- التحذير من المؤامرات السرية الفردية أوالجماعية

يحذر الإله التوراتي شعبه من المؤامرات السرية التي تسعى إلى النيل منه سواء كانت فردية أوجماعية. نص سفر التثنية: " כִּי-יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא, אוֹ חֹלֵם חֲלוֹם; וְנָתַן אֵלֶיךָ אוֹת, אוֹ מוֹפֵת... לֵאמֹר: נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים, אֲשֶׁר לֹא-יְדַעְתָּם--וְנָעָבְדֵם. ד לֹא תִשְׁמַע, אֶל-דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא, אוֹ אֶל-חוֹלֵם הַחֲלוֹם, הַהוּא... כִּי-תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ, אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לָשֶׁבֶת שָׁם—לֵאמֹר... לֵאמֹר: נֵלְכָה, וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים--אֲשֶׁר לֹא-יְדַעְתֶּם. טו וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ, הֵיטֵב; וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר, נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבֶּךָ. טז הַכֵּה תַכֶּה, אֶת-יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא--לְפִי-חָרֶב: הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּהּ וְאֶת-בְּהֶמְתָּהּ, לְפִי-חָרֶב"(٢).

---

(1) Building On Stone? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 513

(2)http://www.sefarim.fr

"إذا قام في وسطك نبي أو حالم، وأعطاك آية أو أعجوبة... قائلا: لنذهب وراء آلهة أخرى لم تعرفها ونعبدها، فلا تسمع لكلام ذلك النبي أو الحالم ذلك الحلم... وإن سمعت عن إحدى مدنك التي يعطيك الرب إلهك لتسكن فيها... قائلين نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها، وفحصت وفتشت وسألت جيدا وإذا الأمر صحيح وأكيد، فقد عمل الرجس في وسطك، فضربا تضرب سكان تلك المدينة بحد السيف".[١]

إن هذه الصيغة قد وجدت في بعض المواثيق الحيثية كميثاق الملك توتاليا الثاني Tuthaliya 2 مع سوناششورا حاكم مقاطعة كيزيواتنا Sunashshura of Kizzuwatna وفيها يلي نصه: إن كائنا ما كان فردا أو مدينة حرض على التمرد يجب عليك يا سوناششورا إبلاغ جلالتي حالما تسمع بالمؤامرة"[٢]. ويتضح بجلاء نقاط الاتفاق بين النصين التثنوي والحيثي في التحذير من المؤامرات السرية التي يثيرها على التوالي كل من الفرد أو المدينة.

٥. عدم محاباة الأصدقاء والأقارب

ينص كل من الميثاق الديني الوارد في سفر التثنية والميثاق السياسي الحيثي على وجوب أن يكون الطرف الآخر حارسا للميثاق ضد الخائنين والمتمردين

[١] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ١٣.

[2] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 16

- Building On Stone? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin for Biblical Research 19.4, 2009 P : 514.

ولو كانوا أقارب أو أصدقاء. ورد في سفر التثنية: " כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן-אִמֶּךָ אוֹ-בִנְךָ אוֹ-בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ, אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ--בַּסֵּתֶר לֵאמֹר: נֵלְכָה, וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים, אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ, אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ... לֹא-תֹאבֶה לוֹ, וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו... יָדְךָ תִּהְיֶה-בּוֹ בָרִאשׁוֹנָה לַהֲמִיתוֹ"[١].

"وإذا أغواك سرا أخوك ابن أمك، أو ابنك أو ابنتك أو امرأة حضنك، أو صاحبك الذي مثل نفسك قائلا: نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك ... فلا ترض منه ولا تسمع له... بل يدك تكون عليه أولا لقتله".[٢]

ومثيله تماما ما ورد في ميثاق الملك الحيثي أرنوواندا الأول Arnuwanda 1 مع حاكم مقاطعة إسميركا Ismerika "إذا تكلم أحد بالشر أمامك سواء أبوك أوأمك أوأخوك أوأختك أوابنك أوامرأة حضنك أوأصدقاؤك فلا يجب أن تستره بل يدك تكون عليه".[٣]

٦ـ السماء والأرض شهود على الميثاق

إن الميثاق التوراتي والميثاق الحيثي يبرز فيهما قاسم مشترك، إذ أن السماء والأرض شهود على الميثاق. يقول الإله التوراتي: " הַקְהִילוּ אֵלַי אֶת-כָּל-

---

[1]http://www.sefarim.fr

[٢]الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ١٣.

[3]Building On Stone ? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 515.

זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם, וְשֹׁטְרֵיכֶם; וַאֲדַבְּרָה בְאָזְנֵיהֶם, אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, וְאָעִידָה בָּם, אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ"[١].

"اجمعوا إلي كل شيوخ أسباطكم وعرفائكم لأنطق في مسامعهم بهذه الكلمات، وأشهد عليهم السماء والأرض".[٢]

بينما يقول الملك الحيثي سيبيلوليانا الأول لشاتيوازا حاكم ميتاني: "إله العواصف، إله القمر، إله الشمس... السماء والأرض شهود على الميثاق"[٣].

٧ـ القراءة الموسمية للميثاق

وهوشرط أساسي في الميثاق لكي تجد كلماته مكانا في شغاف القلوب، نقتبس من سفر التثنية ما يلي: " בְּבוֹא כָל-יִשְׂרָאֵל, לֵרָאוֹת אֶת-פְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחָר: תִּקְרָא אֶת-הַתּוֹרָה הַזֹּאת, נֶגֶד כָּל-יִשְׂרָאֵל—בְּאָזְנֵיהֶם"[٤].

---

[1]http://www.sefarim.fr

[٢]الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٣١ : ٢٨

[3] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 47

- Building On Stone ? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 526.

[4]http://www.sefarim.fr .

"حينما يجيء جميع إسرائيل لكي يظهروا أمام الرب إلهك في المكان الذي يختاره، تقرأ هذه التوراة أمام كل إسرائيل في مسامعهم".[1]

كما نشير هنا إلى مقطع وجد في ميثاق الملك الحيثي ميواتالي الثاني مع ألاكساندو Alaksandu حاكم محافظة ويلوزا إذ يقول: "بالإضافة إلى ذلك، إن الميثاق الذي عقدته معك يا ألاكساندويجب أن تقرأه أمامي ثلاث مرات في السنة، وأنك يا ألاكساندوعليك أن تعرف ذلك."[2]

٨ـ إطالة الأيام على الأرض

إن سبب إطالة الأيام على الأرض راجع إلى الالتزام بشروط الميثاق، وهذا المعطى هوقاسم مشترك بين الميثاقين التوراتي والحيثي. ذكر في سفر التثنية ما يلي: "וְשָׁמַרְתָּ אֶת-חֻקָּיו וְאֶת-מִצְוֹתָיו, אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם, אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ, וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ--וּלְמַעַן תַּאֲרִיךְ יָמִים עַל-הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ כָּל-הַיָּמִים"[3].

---

[1] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٣١ : ١١

[2] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 86

- Building On Stone ? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P : 526.

[3]http://www.sefarim.fr

"واحفظ فرائضه ووصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم لكي يحسن إليك وإلى أولادك من بعدك، ولكي تطيل أيامك على الأرض التي الرب إلهك يعطيك إلى الأبد".[١]

وقد وردت عينة مماثلة تماما في ميثاق سيبيلوليونا الأول مع شاتيوازا الميتاني. جاء فيه: "أنا الملك العظيم، ملك الحيثين سأطيل أيامك على الأرض، أرض ميتاني، أنا الملك العظيم، ملك الحيثيين، سأحيي الأرض الميتة، أرض ميتاني، وسأعيدها إلى أوج عزها، وسأقبلك يا شاتيوازا في مملكتي التي أنا أعطيك إياها إلى الأبد."[٢]

٩ـ الوعد بالأرض

تعتبر الأرض الموعودة في التوراة عقيدة دينية بها تحدد التوراة الكيان الوجودي لبني إسرائيل، وقد حبا الإله التوراتي الأرض لعدة شخصيات توراتية كعيسوولوط. ورد في سفر التثنية: "אַל-תִּתְגָּרוּ בָם--כִּי לֹא-אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם, עַד מִדְרַךְ כַּף-רָגֶל: כִּי-יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו, נָתַתִּי אֶת-הַר שֵׂעִיר"[٣].

---

[١] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٤ : ٤٠

[2] Hittite Diplomatic Text. Gary Beckman, Scholars Press, Atlanta, Georgia. 1996. P : 44

- Building On Stone? Deuteronomy And Esarhaddon's Loyalty Oath, Markus Zehnder, University Of Basel, Bulletin For Biblical Research 19.4, 2009 P: 526.

[3]http://www.sefarim.fr

"لا تهجموا عليهم، لأني لا أعطيكم من أرضهم ولا وطأة قدم، لأني لعيسوقد أعطيت جبل سعير ميراثا"[١].

" וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי, אַל-תָּצַר אֶת-מוֹאָב, וְאַל-תִּתְגָּר בָּם, מִלְחָמָה: כִּי לֹא-אֶתֵּן לְךָ מֵאַרְצוֹ, יְרֻשָּׁה--כִּי לִבְנֵי-לוֹט, נָתַתִּי אֶת-עָר יְרֻשָּׁה"[٢].

"فقال لي الرب: لا تعاد مؤاب ولا تثر عليهم حربا لأني لا أعطيك من أرضهم ميراثا، لأني لبني لوط قد أعطيت عار ميراثا".[٣]

وإذا كان الإله التوراتي قد حذر آل لوط وآل عيسوبعدم التعدي على أراضي الغير بعدما حباهم الأرض، فإن ملك الحيثيين مورشيلي الثاني بدوره حث رعاياه على حفظ حدود أرضهم بعد أن وهبها لهم. يقول الملك لمانابادتاس Manapa-Dattas: اسمع، سأعطيك أرض سيها Seha ولكن لماشويلوواس Mashuiluwas سأعطيه أرض ميرا Mira بينما تارغاسناليس Targasnallis سأعطيه أرض هابالا Hapalla".[٤]

خاتمة

بناء على ما تقدم، يتضح بجلاء القواسم المشتركة بين الميثاق الحيثي والميثاق التوراتي سواء في الكليات والجزئيات أوعلى مستوى الشكل والمضمون، والراجح عند العلماء والباحثين أن الميثاق التوراتي ما هوإلا صدى

[١] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٢ : ٥

[2] http://www.sefarim.fr

[٣] الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨، سفر التثنية ٢ : ٩

[4] Encyclopaedia Judaica, V 5, Thomson Gale, USA, 2007, P : 250.

للمواثيق السياسية الحثية وليس العكس وذلك راجع لاعتبارات تاريخية وأخرى جغرافية فضلا عن الأركيولوجية، إذ أن الألواح الطينية التي دونت عليها المواثيق السياسية الحيثية المكتشفة قد سبقت تدوين التوراة أزيد من ألف عام. كما أن مملكة إسرائيل المفترضة كانت تابعة للحضارة الحيثية تارة، وتارة أخرى للحضارة المصرية، بل ويعتقد البعض أن مملكة إسرائيل كانت هي الأخرى مقاطعة حيثية لسنين عديدة قبل أن يقضي البابليون والأشوريون على الامبراطورية الحيثية ويستولوا على أورشليم. وذهب محرروالموسوعة اليهودية المعيارية إلى أن الميثاق التوراتي يرجع جذوره وأصوله إلى المواثيق السياسية ليس الحيثية فقط بل أيضا إلى مختلف حضارات الشرق الأنى القديم كالبابلية والأشورية والآرامية إبان النصف الثاني من الألفية الثانية قبل الميلاد.

وإذا كان الميثاق التوراتي ذا الأصول الحيثية بأحكامه وقواعده وشروطه التفصيلية ينسب إلى موسى التوراتي فقد كان هذا الأخير موضوع الاستشكال والتساؤل، فاعتبره العالم الأكاديمي والبروفيسور الأمريكي أوجين هاينز ميريل Eugene Haines Merill عالما بيداغوجيا، إذ كتب يقول: "إن موسى قد أبدع شكلا أدبيا جديدا، وظف المفاهيم المألوفة في عهده لتقريب الصورة إلى الأذهان، كان عالما بالمبادئ البيداغوجية التي تجعل من خلالها المريدين ينطلقون من المعلوم ليصلوا إلى المجهول. لقد كسا الحقائق اللاهوتية الغامضة لميثاق يهوه بالزي المألوف الذي يتجلى في المواثيق الدولية

آنذاك حتى يبلغ الميثاق الموحى إليه من الإله يهوه إلى شعب إسرائيل بأسلوب واضح ومألوف".[١]

[1]Kingdom Of Priests Of Old Testament Israel, Eugene. H. Merill.. Grand Rapids : Baker. 1987. P : 82.

لائحة المصادر والمراجع

اللغة العربية:

-الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس بمصر، ٢٠٠٨

-يوسف الدبس تاريخ سورية، ج ١، دار نظير عبود، ١٩٩٤

اللغة الانجليزية:

-Encyclopaedia Judaica, v5, thomson gale, USA, 2007

-Christopher R. Little, The Revelation Of God Among The Unevangelized, , William Carey Library, The United States, 2000

-Eugene. H. Merill. Kingdom Of Priests Of Old Testament Israel, Grand Rapids : Baker. 1987.

-Gary beckman, Hittite diplomatic text, scholars press, Atlanta, Georgia. 1996

-Howard schwartz, Tree of souls, the mythology of judaism, oxford university press, 2004

-Kenneth A, Kitchen, Treaty, law and covenant in the ancient near east, Paul Lawrence. Harrassowitz verlay. Wiesbaden, 2012

-Michael Laitman, The Zohar, Kabbalah publishers, 2007, New york

-Meredith Kline, Kingdom prologue, stock publishers, 2006

-Rabbi Yitzchak Ginsburgh, What You Need To Know About Kabbalah,. Gal Einai, The United States Of America. 2006

-Sara Karesh, and Mitchell M. Hurvitz. Encyclopedia Of Judaism, Facts On File. Inc. The United States Of America, 2006

المجلات:

- Markus zehnder, Building on stone? Deuteronomy *and Esarhaddon's loyalty oath, university of Basel, Bulletin for biblical research 19.4, 2009*

المواقع الاكترونية: *http://www.sefarim.fr .*

قدسية الرمز الديني وسؤال النشأة
الصليب أنموذجاً

محمد زركان

أكد مؤرخو الأديان وعلماء الأنثروبولوجيا على قدم رمز الصليب وقدسيته وذلك قبل ظهور المسيحية كدين رسمي له أتباع ومؤسسات كهنوتية. وترجع أولى الفرضيات المؤسسة لرسم علامة الصليب في الحضارات القديمة إلى ما ذكره "فيليب سيرنج" Philip Syringe من أن عملية توليد النار باحتكاك قطعتين من العصى أحداهما عمودي والأخرى ممدة أرضاً ومجوفة في الوسط، جعلت الإنسان يقدس شكل الصليب والنار (أو الشمس) الناتجة عنه[1]. ويذكر الكاتب نفسه فرضية ثانية، والأمر يتعلق بمفهوم هندي قديم جداً لرمز الصليب، فالخشبة العمودية ترمز للروحية (الرجولة والنشاط)، في حين ترمز الخشبة الأفقية للمادية (النسوية والسلبية)، فيتشكل صليباً قائما ليحقق التكامل[2].

بعيداً عن مثل هذه الفرضيات المحتملة للخطأ وفي انتظار دليل مادي يقوي مصداقيتها، عرفت جل الحضارات البائدة أسيوية وأوروبية وأمريكية

---

[1] فيليب سيرنج، *الرموز في الفن والأديان والحياة*، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٩٢، ص ٣٨٩

وأيضاً، إبراهيم خليل أحمد، *محمد في التوراة والإنجيل والقرآن*، دار المنار، بيروت، ١٩٨٩، ج١، ص ١٦٣

[2] فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٨٩

صورة الصليب مع بعض التغييرات على مستوى الأشكال كرمز يحمل دلاله دينية واضحة قبل وقت طويل من العهد المسيحي. فقد ارتبط الاعتقاد برمز الصليب في الحضارات البائدة بعالم المقدس، نتج عنه فتح قنوات اتصال دائمة معه، ترجمتها طقوس معينة، كان للأداء المشترك لها تأثير على الحالة النفسية والذهنية للأفراد[١]، كما أرست رابطة قوية بين أعضاء الجماعة الواحدة[٢].

فكيف أصبح الصليب رمزاً عابراً للقارات؟ ومن أين استمد قدسيته؟ وماهي الوسائل التي ساهمت في انتشاره؟ وهل يمكن تحديد منشأه؟ ووقت ظهوره؟

الصليب وسؤال النشأة

يجيبنا "جزيف كامبل" عن السؤالين الأخيرين بقوله: "نضجت خلال العصر النيوتيلي[٣] في سوريا الرموز التشكيلية الخاصة بالأم الكبرى، وهي

---

[١] فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢، ص٥٤

[٢] ميشال ميسلان، *عالم الأديان مساهمة في التأسيس*، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٤٦

[٣] يطلق مصطلح العصر النيوليتي Neolithic على المرحلة الأخيرة من العصور الحجرية، ويعني العصر الحجري الحديث. وهو مختلف عن العصر الحجري القديم - الباليوليتي -Paleolithic الذي سبقه. ترك إنسان هذا العصر حياة التنقل والتقاط النباتات وصيد الحيوانات البرية ليسكن في بيوت مستقرة، ويزاول الزراعة وتدجين الحيوانات، وبذلك نشأت القرى الزراعية الأولى وما رافقها من تحولات وتطورات اجتماعية وروحية وفنية. قسم الباحثون هذا العصر إلى قسمين رئيسين: الأول ويؤرخ بين نحو ١٠٠٠٠ - ٧٠٠٠ سنة ق.م، ويسمى العصر الحجري الحديث ما قبل الفخاريPre-Pottery Neolithic ، والثاني يسمى العصر الحجري الحديث الفخاري Pottery Neolithic ويؤرخ بين ٧٠٠٠ - ٥٥٠٠ سنة ق.م، وقد حصل هذا التحول النيوليتي في الشرق الأوسط وفي بلاد الشام تحديداً

الرموز التي انتقلت معها بانتقال ديانتها النيوليتية إلى الأصقاع الأخرى، ومن تلك الرموز الصليب المعقوف والصليب العادي، اللذين استمرا مقدسين في الديانات العشتارية والديانات الذكورية على السواء، وصولا إلى السيد المسيح وأمه مريم، آخر أم كبرى في الديانات البشرية[١]"، فالصليب من الرموز الأولى التي ابتكرها الإنسان النيوليتي، ابتداءً من حضارة "تل حفر" و"سامراء"[٢].(الشكل ١).



(الشكل ١) صليب العصر النيوليتي، نقش على جدار معبد جنوب الأناضول، الألف السادس قبل الميلاد[٣]

انتقلت مجموع الرموز هذه مع انتقال عبادة الأم النيوليتية إلى الثقافات الأخرى، فانتقلت أولا إلى كريتCrète ، ومن هناك نقلتها السفن عبر مضيق

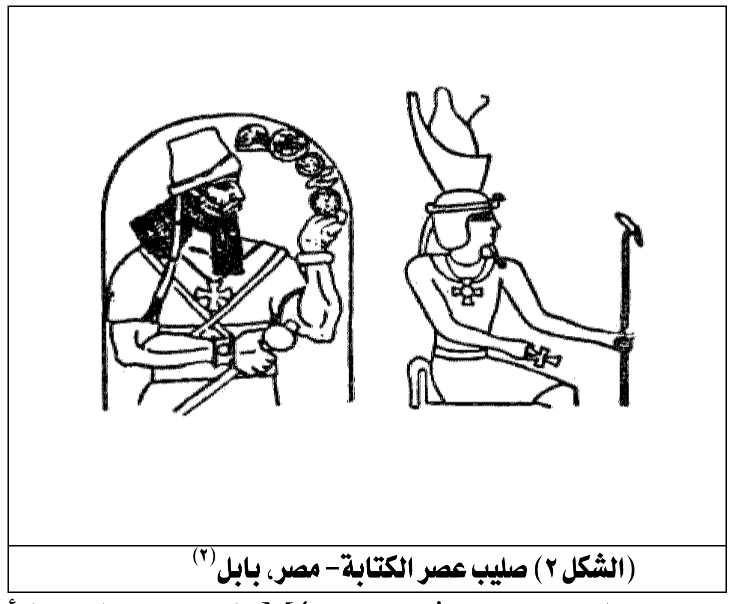
قبل أيّ منطقة أخرى من العالم. ينظر مجموعة من العلماء والباحثين، *الموسوعة العربية العالمية*، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ج٢١، ص٢٦٠

[١] Joseph Campell, Primitive Mythology, p.143، نقلا عن أحمد داوود، *تاريخ سوريا الحضاري القديم ١* (المركز)،منشورات دار الصفدي، سورية، ٢٠٠٤، ص ٤٣٨

[٢] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٤٦

[٣]نفسه

جبل طارق Détroit de Gibraltar شمالا حتى الجزر البريطانية، وجنوباً على طول الشاطئ الإفريقي. ومن كريت أيضاً إلى ميسينا Messina تخللت الثقافتان الإغريقية والرومانية، ومن الهلال الخصيب وصلت مجموعة الرموز إلى مصر منذ مطلع الألف الرابع قبل الميلاد، وكذلك اتجهت شرقاً نحو آسيا حتى أقصى أصقاع المعمور، جنباً إلى جنب مع الديانة العشتارية[1].



(الشكل ٢) صليب عصر الكتابة- مصر، بابل[2]

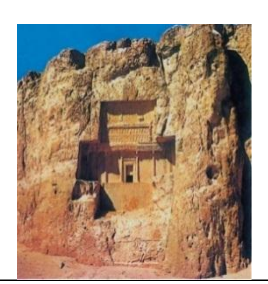
ووجدت في ميزوبوتاميا Mésopotamie (بلاد ما بين النهرين) أيضاً بجوانب معبد "أنو" Temple Anno في أورك Orc شارة الصليب تعود

---

[1] Joseph Campell, Primitive Mythology, p.143، نقلا عن فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ص ٤٧ -٤٨.

[2] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ٤٦.

للألف الرابعة والثالثة قبل الميلاد، كما عثر على العديد من القبور الأثرية للأشمينيين Achéménides في بيرسبوليس Persepolis (بلاد الفرس) وفي نقش - ي- روستان (الشكل ٣) واجهة صليبية على الجدار الحجري الطبيعي[١]. كما قدس بوذي طارطارياTartary شكل الصليب بعدة طرق، واستعملوا شارة الصليب كتعويذة لتشتيت الأخطار الخفيّة[٢].



(الشكل ٣) واجهة على شكل رمز الصليب لضريح أرتاكسريس الأول بإيران (٤٥٨-٤٦٠ق.م)[٣]

عبد أيضا السلتيون Celtes الوثنيون الصليب، وذلك قبل وقت طويل من بعثة السيد المسيح، يقول موريس Morris: "إن كهنة "الدرود السلتيين" في بساتينهم كانوا متعودين أن يختاروا أكثر شجرة طولا وجمالا كرمز لله الذي يعبدونه، ويشذبون أغصانها الجانبية، ويثبتون اثنين من أكبرها على أعلى قسم من الجذع، بطريقة يكون فيها الغصنان ممتدين على كل الجانبين كذراعيْ

---

[١] فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٨٩

[2] Henry Ward, History of The Cross,(the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image),Clawton, Remsen et Haffelfinger, London, 1971, p.19

[3] http://www.arabency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=15864&m=1

إنسان، ويمثلان مع الجسد، مظهر أو شكل صليب ضخم، وعلى لحائها كان ينقش في عدة مواضع الحرف ثاو T "[1].

وفي القارة الأمريكية تستمر الصلبان بالوجود من قبل كولومبوس Colomb، أي قبل ميلاد المسيحية، ففي موضع يسمى (البالينك، القرنين ٧و٩ ق.م) وجد معبدان على هرم منشئين من قبل المايا Maya يسميان حتى يومنا هذا "معبد الصليب"[2].

تم تقديس صليب آخر من طرف حضارات الشرق الأدنى القديم، وهو المسمى بالسواستيكاsvastika، (الشكل ٤و٥) الذي اشتهرت الديانة الهندوسية والبوذية على الخصوص في الشرق الأقصى بتقديسه حتى الوقت الحاضر، كما وجد في نقوش وصور الهنود الحمر في أمريكا[3]، وقد ترجع نقوش السواستيكا التي وجدت بالصين، إلى حوالي ٧٠٠ ق.م[4].

---

[1] Henry Ward, History of The Cross,(the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.50

[2] فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٣٩٣

[3] Joseph Campell, Primitive Mythology, p.143، نقلا عن أحمد داوود، *تاريخ سوريا الحضاري القديم١* (المركز)، منشورات دار الصفدي، سورية، ٢٠٠٤، ص ٤٣٨

[4] فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ص ٤٠٣





من اليمين الشكل٤ تمثال سواستيكا صغير ضمن دائرة وحوله سواستيكا أكبر تأخذ أدرعه شكل رؤوس الطير
الشكل ٥ نجد صليب صغير حوله أربع أفاع في حركة دورانية سواستيكية، وكلاهما للهنود الحمر[١]

رغم اختلاف شكل رمز الصليب فقد بسط نفوذه حيثما وجدت تجمعات بشرية قبلية كانت أو حضارية، وطد أركانه بجغرافية المعمورة عن طريق التجارة والحروب، فالتجار والجنود كانوا يحملون معهم صناعاتهم ورموزهم المقدسة وفلسفتهم الدينية وأخلاقهم أينما حلوا وارتحلوا. فما هي الحمولة المقدسة والقيمة الروحية لهذا الرمز؟

قدسية الرمز

عبد السوريون الالهة عشتارIshtar واعتبروها الأم الكبرى للكون، وهي نفسها عشتارت التي عبدها بنو إسرائيل حسب ما جاء في نصوص

[١] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ١٧١

"العهد القديم" L'Ancien Testament [١]، وعشتاروت عند الفينيقيين Phéniciennes وأفروديت Aphrodite عند اليونان Grece، كما يقابها إناناInanna عند السومريين Sumériens.

اقترن إسم عشتار بعشيقها الإله تموزTammuz، الذي قتله خنزير بري ومزقه بأنيابه أثناء قيامه بالصيد. فالنساء السوريات كن أثناء عبادتهن لعشتار، يحتفلن بذكرى موت حبيبها تموز وينتحبن عليه حاملات في مواكبهن القناديل والمشاعل المشتعله، رافعات هلالاً (C) تبجيلا للإلهة عشتار، وشكل حرف (T) ذكرى لتموز[٢]. فالحرف الأول من إسم تموز (T) هو نفسه شكل الصليب المقدس كما رأينا في كل حضارات الشرق الأدني والأقصى القديم، وأيضاً حضارات ومجتمعات أوروبا والقارة الأمريكية.

فقصة الإله تموز هي نفسها قصة أدونيس الإغريقي Adonis grec وأوزيريس المصريOsiris égyptien وبعل[٣] الأوغاريتي Baal Alawgaretta على حد تعبير ول يورانت:"تشبه قصتي أفروديتي

---

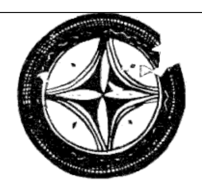
[١] "الْمُرْتَفَعَاتُ الَّتِي قُبَالَةَ أُورُشَلِيمَ، الَّتِي عَنْ يَمِينِ جَبَلِ الْهَلاَكِ، الَّتِي بَنَاهَا سُلَيْمَانُ مَلِكُ إِسْرَائِيلَ لِعَشْتُورَثَ رَجَاسَةِ الصِّيدُونِيِّينَ" (سفر الملوك الثاني:٢٣-١٣)
نص آخر: "فَجَاءَ بِي إِلَى مَدْخَلِ بَابِ بَيْتِ القرّب الَّذِي مِنْجِهَةِ الشِّمَالِ، وَإِذَا هُنَا كَنِسْوَةٌ جَالِسَاتٌ يَبْكِينَ عَلَى تَمّوزَ" (حزقيال ٨: ٦-١٤)

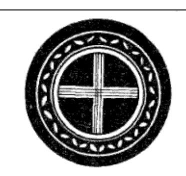
[٢] Henry Ward, History of The Cross,(the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.P 17-18

[٣] بعل، معبود كنعاني، مقره جبل صفن بسوريا، هو سيد المطر والخصب، يعتبر مصدر الويلات والأرزاق في نفس الوقت. موته يعني انحباس المطر وتوقف الخصب لدى النبات والحيوان والإنسان. هنري عبودي، *معجم الحضارات السامية*، جروس برس، طرابلس، ١٩٩١، ص ١٧٨.

وأدونيس، ودمتر وبرسفوني، شبهاً يدعو إلى الظن بأن الأولى هي الأصل الذي أخذت عنه القصتان الأخريان"[١].

بدأ تقديس الآلهة عشتار ببداية العصر النيوليتي، وهي بداية تطور المجتمعات البشرية من مجتمعات تعتمد على الصيد والترحال إلى مجتمعات مستقرة تعتمد على الزراعة والرعي. ارتباط المجتمعات النيوليتية بالأرض وما تنتجه دفعهم خيالهم الميثولوجي للإستعانة بآلهة الخصب لمباركة محاصيلهم، فاعتبروا جسد المرآة رمزاً للعطاء والخصب، فكانت آلهة الخصب أنثى، وبما أن للمرأة طبيعة قمرية وإيقاعاً قمرياً كما قال "هاردينغ": "فهي مرتبطة بدورة شهرية معادلة لدورة القمر، الذي يبدأ هلالاً في أول الشهر ليتلاشي في آخره، بعد أن يمر في فترة تقع في منتصف الشهر عندما يبلغ البدر تمامه"[٢].





(من اليمين) الشكل ٦ نقش على فخار وجد في تل حفر بسوريا، الألف الرابع قبل الميلاد. الشكل ٧ نقش على فخار وجد في أريدو جنوب العراق، الألف الرابع قبل الميلاد[٣].

---

[١] ول ديورانت، *قصة الحضارة (حياة اليونان)*، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، لبنان، ١٩٨٨، ج٦، ص١٣٢

[٢] M. Fester Harding, *Woman'sMysteries*, p.62، نقلا عن أحمد داوود، *تاريخ سوريا الحضاري القديم١* (المركز)، ص ٤٤٤

[٣] أحمد داوود، *تاريخ سوريا الحضاري القديم١* (المركز)، ص ٤٤٦

فاعتبرت عشتار كآلهة للخصب وأم للآلهة كلها، فرمزوا لها برمز الهلال (C)أو القمر(O)، كان رمز الخصب على حد تعبير "أحمد داوود": هو الرحم (أي رحم عشتار)، وكان رمز الرحم هو الصليب، فربطوا –والحديث هنا عن السوريين– بين الخصب واكتمال القمر حين يصبح بدراً، فرمز لهذه العلاقة بين الرحم والقمر بالصليب والدائرة[1]" أو بالصليب والهلال فالأول كمركز للخصب والثاني كرمز للرحم (الشكل ٦ و٧).

يمثل الصليب العادي أو المعقوف بذراعيه المتقاطعين على سرة عشتار الذكورة والأنوثة، كما يمثل في مركزه "الرحم" الذي هو المركز الأول لكل الولادات قيمة رمزية كبرى، لأن رحم عشتار هو مركز الكون ومعبدها هو سرة الأرض[2].

يظهر رمز الصليب أكثر ارتباطاً بالأم الكبرى في تجليها القمري، فخطا الصليب المتقاطعين ربما يرمزان إلى الامتداد اللانهائي للحضور الإلهي وإلى شمولية الأم الكبرى[3]، كما يرمزان إلى الاتجاهات الأربع الرئيسية للكون، وهو اعتقاد قد عم كل الثقافات التي انتقلت إليها عبادة عشتارت على اختلاف تسمياتها، بقدرتها على مباركة المحاصيل الزراعية وجلب الخصب للأراضي المزروعة.

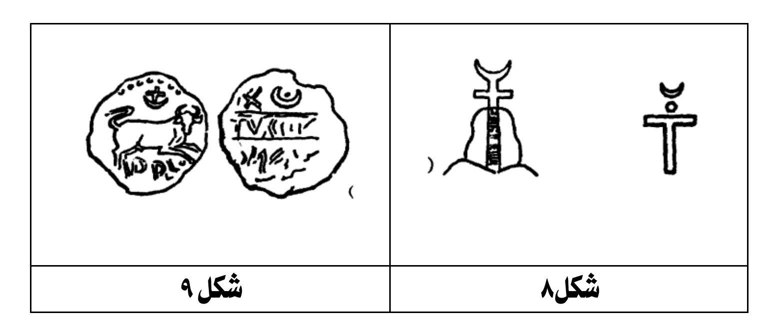
---

[1] أحمد داوود، تاريخ سوريا الحضاري القديم١ (المركز)، ص ٤٤٥

[2] Erich, Neumann, *The Great Mother*, PP 163-164، نقلا عن أحمد داوود، *تاريخ سوريا الحضاري القديم١* (المركز)، ص ٤٣٩

[3] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ٩٠

يقترن الصليب بالهلال ويستعمل كرمز تبادلي له، في جميع حضارات الشرق الأدني القديم والبحر المتوسط، فقد يرتكز الهلال على قمة الصليب في النصب المقدس والنقوش (الشكل ٨)، وقد نجد الصليب إلى جانب الهلال أو في وسطه[1] (الشكل ٩).



شكل٨	**شكل ٩**

الصليب المسيحي بين التقديس والتقنيين

مراحل النشأة

عرف الفن المسيحي عدة رموز وظفت في الفترة المبكرة للمسيحية الناشئة كعلامة مميزة بين أتباع الدين الجديد الفتي والمضطهد للتواصل فيما بينهم، ومن ذلك رمز الحمامة والحمل والسمكة والكأس المقدسة والراعى الصالح وأيضاً البيضة والمرساة وشجرة الحياة.

---

[1] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ٩١

ومن المؤكد أن أكثر هذه الرموز المشار إليها كانت حاضرة بقوة في الشرق الأدني كما يخبرنا "مرسيا إلياد" [١]. لن نرجع لمدلول ووظيفة كل رمز على حدة، لاختلاف وجهات النظر في تعبيرها عن الرمز الواحد، سنبقى مع أشهرها لقدسيته ولارتباطه المباشر بشخص السيد المسيح، ولمركزيته في اللاهوت المسيحي من جهة، ولكونه محور هذه الدراسة من جهة أخرى.

وصل الرمز الكوني ✝ إلى المسيحية بتأثير من البيئة المجاورة، لأنها لم تكن تستطع مدافعته أمام هذه النزاعات والشعائر السائدة[٢]، فمعظم الشعوب الريفية الأوروبية التي اعتنقت المسيحية، نجحت في أن تدمج في مسيحيتها قسماً كبيراً من تراثها الديني السابق للمسيحية، قسماً كبيراً من إرث عصر قديم عريق في القدم[٣].

ظهر رمز الصليب متأخراً بعض الشيء، بالضبط بعد انعقاد أول مجمع مسكوني لتقنين العقائد المسيحية "مجمع نيقية" concile de Nicée والذي توج بعد الاعتراف الرسمي بالديانة المسيحية ديانة للإمبراطورية الرومانية، يقول لورد Lord : "لم يظهر رمز الصليب في سراديب الموتي تحت مدينة روما إلا في القرن الرابع، ولم يظهر المسيح مصورا على الصليب فعلا حتى القرن

---

[١] مرسيا إلياد، *تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية*، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٧، ج٢، ص٤٤٠

[٢] شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٤.

[٣] مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، لبنان، ٢٠٠٩، ص١٩٠

السادس "[١]، لقد بنى لورد خلاصته هذه بناء على البحث الذي قام به Cav. De Rossi الذي استغرق أربع عشرة سنة من الاشتغال على نسخ شواهد قبور روما[٢]، التي يقدر عددها ب ستة ملايين قبر. فما هي الرموز المقدسة التي كانت ترسم على شواهد قبور المسيحيين الأوائل طوال هذه المدة؟

ذكرنا من قبل وجود رموز مقدسة أخرى بجانب الصليب، وهي التي زينت شواهد المقابر في الفترة المبكرة من المسيحية (الشكل ١٠و١١).



(الشكل ١٠)[٣] نلاحظ رمز المرساة، والحمامة وصليب الامبراطور قسطنطين ☧ . وفي الأسفل عبارة من رسالة بولس إلى أهل رومية (٤:١) : "بقوة من جهة روح القداسة".

(1)Henry Ward, History of The Cross,(the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), P69

(2)Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.٦٩

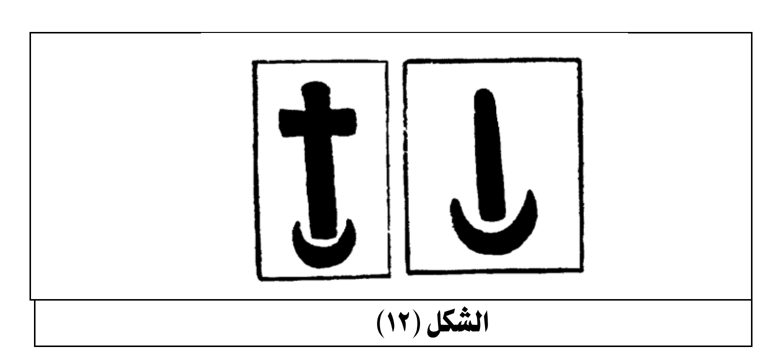
(3) Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.69


Another tomb from *Rock's Hierurg.*, p. 357.



الشكل (١١)[1] نلاحظ رمز السمكة، وصليب الامبراطور قسطنطين،والحمامة.
بالجانب عبارة : "يسوع المسيح، إبن الله مخلصنا

حديث وارد H. Ward عن رمز الصليب لا يعني أنه لم يكن مألوفا لدي مسيحيي القرون الأولى، فعبادة عشتار وتموز كما رأينا سابقاً لم تستثن أي قطر، فقد عثر على صلبان في بعض الكنائس اليونانية الأولى استمدت رموزها مما كان شائعاً من اقتران الصليب والقمر أو الصليب والهلال في عبادة عشتار (الشكل ١٢)[٢].



الشكل (١٢)

[1]Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.70

[٢] فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، ص ص ٩٠-٩١

فما هو السر وراء غياب رمز الصليب في القرون الأربعة الأولى؟ وماذا عن الظهور المفاجئ له أو بالأحرى لرمز الإله تموز ✝ في الأوساط المسيحية، وسبب شهرته مقارنة مع باقي الرموز المسيحية الأخرى حتى أصبح الشعار الرئيسي للعالم المسيحي؟

قبل الإجابة عن السؤالين، هناك نصوص عديدة وجب التذكير بها وهي للسيد المسيح تدعو لحمل الصليب، ونصوص أخرى لبولس Paul تمدح وتمجد صليب المخلص ابن الله الذي افتدى أتباعه من خطيئة آدم بدمه، وضمن لهم الحياة الأبدية، وهي نصوص أسست لمفهوم الصلب كلاهوت مسيحي باعتبار أن رسائل بولس أول ما خطته أنامل المسيحيين في الفترة المبكرة من المسيحية، بعد صعود السيد المسيح.

جاء في إنجيل متى :"مَنْ لاَ يَأْخُذُ صَلِيبَهُ وَيَتْبَعُني فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي "[١]. كما جاء في لوقا: ""مَنْ لاَ يَحْمِلُ صَلِيبَهُ وَيَأْتِي وَرَائِي فَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَكُونَ لِي تِلْمِيذًا"[٢]. وأيضاً قوله: "إِنْ أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي، فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَتْبَعْنِي "[٣].

---

[١] إنجيل متى (١٠ : ٣٨)
[٢] إنجيل لوقا (١٤ : ٢٧)
[٣] إنجيل لوقا (٩ : ٢٣) وإنجيل متى (١٦ : ٢٤) وإنجيل مرقس (٨: ٣٤)

أما نصوص بولس فهي كالآتي:

يقول بولس: "حَاشَا لِي أَنْ أَفْتَخِرَ إِلاَّ بِصَلِيبِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِي بِهِ قَدْ صُلِبَ الْعَالَمُ لِي وَأَنَا لِلْعَالَمِ"[1]. ويقول في نص آخر: "كَلِمَةَ الصَّلِيبِ عِنْدَ الْهَالِكِينَ جَهَالَةٌ، وَأَمَّا عِنْدَنَا نَحْنُ الْمُخَلَّصِينَ فَهِيَ قُوَّةُ اللهِ"[2]. ويقول أيضاً: "نَاظِرِينَ إِلَى رَئِيسِ الإِيمَانِ وَمُكَمِّلِهِ يَسُوعَ، الَّذِي مِنْ أَجْلِ السُّرُورِ الْمَوْضُوعِ أَمَامَهُ، احْتَمَلَ الصَّلِيبَ مُسْتَهِينًا بِالْخِزْيِ، فَجَلَسَ فِي يَمِينِ عَرْشِ اللهِ"[3].

دعوة السيد المسيح لحمل الصليب، ودعوة وبولس لتمجيده والإفتخار به، لم تلق أذاناً صاغية من المسيحيين الأوائل، رَفضٌ ظهر في شواهد قبور روما التي ذكرها "هنري وارد"، واكتفوا بالرموز الأخرى كالحمامة والمرساة والسمكة وغيرها. فكيف ظهر رمز الصليب بالشكل المتعارف عليه الآن شكلاً وشهرةً؟

تخبرنا الأحداث التاريخية عن تاريخ ظهور رمز الصليب كشعار رسمي للمسيحية، بالرحلة التي نظمتها "هيلانة" (Hélène)أم الإمبراطور قسطنطين إلى القدس سنة ٣٢٦م. وهي تتفقد الأماكن المقدسة، أمرت بالحفر فوق معبد عشتار السورية، فعثروا على ثلاثة صلبان، صليب السيد المسيح وصليبا اللصين في حالة ممتازة، واحد من الثلاثة كان لمسه يشفى المرضى ويعيد

[1] رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (٦: ١٤)
[2] رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس (١: ١٨)
[3] رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين (١٢: ٢)

الحياة للموتى، فاعتبر هو صليب السيد المسيح، فتم تقديسه وعبادته، فأرسل نصف الخشبة إلى قسطنطين وبقي النصف الثاني بأورشليم[١].

عززت قصة ثانية من الحضور الرسمي للصليب كرمز أساسي للمسيحيين؛ وهي رؤية قسطنطين لعلامة الصليب في السماء وقد نُقش تحته عبارة "بهذا تغلب"[٢]، روايتان عززتا من قدسية الصليب ومنحته قيمة مضافة، أصبح معهما الرمز الرسمي للديانة المسيحية، لكن عبر مراحل.

رفضت الجماهير المسيحية في أول الأمر رمز الصليب الخشبي "لهيلانة" بسبب المعتقد الذي كان سائداً أنذاك[٣]، بأن الصليب كان أداة تعذيب ورمز عقاب لقطاع الطرق وللصوص وللخارجين عن القانون، إضافة إلى أنه شكل متطرف من أشكال العقاب، لإطالته زمن الموت ببقاء الشخص

---

[1] Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p. ٤١

[2] Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.P 57-58

[٣] من نصوص العهد القديم التي وصفت النظرة السلبية للصليب، نجد على سبيل المثال: "ملعون من علق على خشبة" تثنية الإشتراع ٢٣:٢١، "كل انسان يغير هذا الكلام تسحب خشبة من بيته ويعلق مصلوبا عليها ويجعل بيته مزبلة من اجل هذا" سفر عزرا ١١:٦ "فقالت له زرش زوجته وكل احبائه فليعملوا خشبة ارتفاعها خمسون ذراعا وفي الصباح قل للملك ان يصلبوا مردخاي عليها" سفر أستير ١٤:٥، "في ثلاثة أيام أيضا يرفع فرعون رأسك عنك، ويعلقك على خشبة، وتأكل الطيور لحمك عنك" سفر التكوين ١٩:٤٠. وغيرها كثير من نصوص التوراة التي اعتبرت الصليب أداة عقوبة وإعدام.

المصلوب معلقاً لعدة أيام، معرضاً للعطش والجوع والإنهاك وما ينتج عنه من اختناق تدريجي وصعوبة في التنفس[1].

في حين تقبلت الأوساط المسيحية رمز قسطنطين ☧ أو فقط الرمز (X) باعتباره الحرف الاول من إسم المسيح اليوناني كريستوس (χριστός). تدرج ساهمت فيه الاحتفالات الصاخبة المقامة له من جهة، ولخلو الصليب من جسد المصلوب ومزيناً بالذهب أو بالأحجار الكريمة أو الزهور من جهة أخرى[2]، إجراءات كانت بمثابة إعداد نفسي لتقبل الصليب والترحيب به.

عاد الرمز ✝ للظهور في فترة حكم البابا داماسوس Damasus الذي حكم من ٣٦٧ إلى ٣٨٥م، حتى جاء مجمع ترلو (Concile in Trullo) سنة ٦٩٢م، فتم إصدار قانون يقول ب "أن المسيح الممثل على الصليب بشكل حمل، يجب أن –مستقبلا– أن يكون مصوراً بشكله البشري"[3].

فكيف ينظر اللاهوت المسيحي لمضمون الصليب؟ وما هي الشروحات التي وضعت له؟

---

(1) Paul J. Achtermeier, *Bible Dictionary,* Edition Harper Callins, USA, 1996, p.211-212
(2) Henry Ward, History of The Cross, (the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image), p.P 70-71
(3) Ipid, p.71-72

التفسير اللاهوتي للكنسية

مفسرو العقائد المسيحية على حد تعبير "مرسيا إلياد" يرون بأن الرموز الدينية كانت تحمل رسائل، ما كان الإيمان ليهدم دلالاتها القديمة، بل أضاف إليها قيمة جديدة حورتها إلى وحي[1].

فتفسيرات أباء الكنيسة قارنت الصليب بسلم أو حبل، وهي عبارات مميزة "لمركز الكون"، فالسيد المسيح قد صلب في مركز العالم، على صليب من خشب "شجرة الحياة المغروسة للصلب"، التي ترتفع من الأرض للسماوات لتدعم الكون[2]. فقد صلب حيث خلق ودفن آدم، فدم المسيح السائل على "رأس آدم" قد عمده وافتداه من ذنبه[3]، وبما أن آدم المنقذ قد افتدى من ذنب أصولي، فإن الصليب هو "شجرة الحياة"[4].

مفاهيم لم تخرج في مجملها عما ألفته العامة من وثنيي الديانات الشرقية الباحثة عن الخلود وعلى الوعد الإلهي بالخلاص مع اختلاف في إسم المخلص، فهي كما قلنا سابقاً والرأي "لشارل جنيبر" من أن المسيحية "لم تستطع مدافعة النزعات والشعائر السائدة في البدء، لكنها استطاعت الإنتصار على سائر أنواع التأليف الديني الوثني، لأنها تطورت إلى تأليف ديني تجتمع فيه

---

(1) مرسيا إلياد، *المقدس والعادي*، ص ص ١٦٦-١٦٧.
(2) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، ص٤٣٨.
(3) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، ص٤٣٩.
(4) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج٢، ص٤٣٩.

سائر العقائد الخصبة والشعائر الجوهرية، وقامت بترتيبها وإعادة تركيبها وأضفت عليها الإنسجام الذي تفتقر إليه"[1].

خاتمة

حظيت الرموز الدينية بالبحث والدراسة مع ظهور المكتشفات الأثرية بالشرق الأدني القديم وفي كل من القارتين الأوروبية وأمريكا الجنوبية، وقد كان رمز الصليب المسيحي من جملة رموز هذه الدراسات التي حاولت شرح العلاقة الجدلية بين الرمز والمقدس في الفكر الديني للحضارات البائدة. إن تحليل المحتوى الديني أو الثقافي لرمز الصليب بين مختلف المجتمعات ليجد بأن هناك خيط ناظم بين دلالاته التفسيرية في كل حضارات ما قبل التاريخ وهو ما توصلنا إليه في دراستنا هذه، التي حاولت التأريخ لرمز الصليب بشكليه العادي والمعقوف (السواستيكا)، من خلال عملية البحث والتحليل في ثنائية سؤال النشأة والقدسية، أما عن باقي خلاصات الدراسة، فنورد أهمها في النقاط الآتية:

✓ كان رمز الصليب من أول الرموز المقدسة التي اخترعها المجتمع النيوليتي، بعد أن انتقل من حياة التنقل والترحال إلى حياة الإستقرار والزراعة، وقد ارتبط بشكل أساسي في المجتمعات الزراعية الأولى بطقس الخصوبة لكل من الإنسان والأرض، كما حمل رمز الصليب كذلك دلالة دينية، بحيث تم تصويره كشجرة الحياة جذورها في الأرض وفروعها في السماء،

[1] شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ص ١٥٤.

كتعبير رمزي ميتافيزيقي عن دور الوسيط الذي يلعبه بين عالم المقدس وعالم المدنس.

✓ قدست المجتمعات الزراعية الأولى بالشرق الأدنى القديم جسد المرأة واعتبرته رمزاً للخصب والعطاء، فاعتبرت عشتارت إلهة الخصب وأم لكل الآلهة، كما اعتبر رحمها مركز كل الولادات الموجودة في الكون. وحتى تنتقل مباركتها لكل أقطار الأرض رسم على رحمها خطا الصليب في إشارة إلى الإمتداد اللانهائي لحضورها الإلهي في كل جهات المعمور.

✓ ارتبط رمز الصليب في المجتمعات الوثنية الزراعية بالإلهة عشتارت السورية، الأم الكبرى إلهة الخصب والزراعة. وانتقل إلى باقي الحضارات الأخرى شرقاً نحو آسيا وغرباً نحو حضارات البحر المتوسطي، وقارة أمريكا الجنوبية بانتقال عبادتها إلى تلك الأقطار عن طريق التجارة والحروب التوسعية للحضارات التي حكمت منطقة الشرق الأدنى القديم والبحر المتوسط.

✓ احتفظت الجماعات الوثنية برموزها المقدسة عند تحولها للمسيحية، فانظم رمز الصليب لباقي الرموز الأخرى للمجتمع المسيحي الأول، لكن ظهوره بشكل رسمي تأخر حتى القرن الرابع الميلادي، ولم يظهر المسيح مصوراً على الصليب إلا في القرن السادس للميلاد بعد إصدار مجمع ترلو سنة ٦٩٢م قانون يدعوا لذلك بعد أن رفض المسيحيون الأوائل حمله وتمجيده لكونه أداة تعذيب وعقاب للمجرمين والخارجين عن القانون.

لائحة المصادر والمراجع

الكتب العربية:

إبراهيم خليل أحمد، محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، دار المنار، بيروت، ١٩٨٩.

أحمد داوود، تاريخ سوريا الحضاري القديم١ (المركز)، منشورات دار الصفدي، دمشق، ٢٠٠٤.

شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢.

فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة)، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢.

فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٩٢.

مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

مرسيا إلياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٧.

ميشال ميسلان، عالم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٩.

هنري عبودي ، *معجم الحضارات السامية*، جروس برس، طرابلس، ١٩٩١.
ول ديورانت، قصة الحضارة (حياة اليونان)، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية"

Paul J. Achtermeier, Bible Dictionary, Edition Harper Callins, USA, 1996.

Henry Ward, History of The Cross,(the pagan origin and idolatrous adoption and worship of image),Clawton, Remsen et Haffelfinger, London, 1971.

أبراهام بن عزرا: حياته، وأعماله، وإسهامه في نقد التوراة

جمال صوالحين

اهتم العلماء اليهود منذ القديم بدراسة وتفسير التوراة اعتبارا للرسالة الدينية والأخلاقية التي جاءت بها. وقد كانت من نتائج هذا الاهتمام أن ظهرت مجموعة من التفسيرات التي اختلفت باختلاف السياقات الثقافية التي ميزت كل فترة زمنية على حدة. ففي العصور الوسطى، نجد أبراهام بن عزرا واحدا من كبار المفسرين الذين قاربوا التوراة بمنهج جديد ومختلف عن المناهج السابقة. وفضلا عن ذلك، فقد كان ابن عزرا شاعرا ونحويا وعالم فلك... وما يميز هذا العَالِم هو أن "الأسرار" التي لطالما وصف بها تفسيراته التوراتية كانت في الواقع نتاج تأثره بمختلف العلوم العربية الإسلامية خلال الاحتكاك الثقافي التاريخي و"العصر الذهبي" الذي عاشه اليهود في علاقتهم بالعرب في الأندلس الإسلامية. فمن هو أبراهام بن عزرا؟ وما طبيعة مؤلفاته؟ وما خصوصية منهجه في تفسير التوراة؟

١- حياة أبراهام بن عزرا:

١-١: مولده ونشأته

يعتبر أبراهام بن مئير بن عزرا أحد العلماء البارزين في الحياة اليهودية في الأندلس خلال العصور الوسطى. فقد ولد سنة ١٠٩٢م في طليطلة بإسبانيا التي كانت آنذاك تحت الحكم الإسلامي، حيث قضى ما يقرب الخمسين سنة

الأولى من حياته. وكما أشار نورمان روث Norman Roth، "تلقى أبراهام بن عزرا تعليما نموذجيا وسط الأطفال اليهود في إسبانيا المسلمة، والتي (أي التربية) تضمنت النحو العبري، والتوراة، والتلمود، واللغة العربية، والشعر، والعلوم، والرياضيات، والفلسفة"[١]. لذلك من الطبيعي أن تنعكس هذه المعرفة الموسوعية إيجابيا على فكر ومنهج ابن عزرا في المراحل اللاحقة من حياته. فقد أشارت إرين لانكاستر Irene Lancaster إلى أن أبراهام بن عزرا انخرط منذ وقت مبكر في دراسة المصادر اليهودية بما فيها التوراة، والشعر العبري، واللسانيات، فضلا عن الشعر العربي والعلوم والفلسفة العربية[٢].

لم يذكر الشيء الكثير عن الفترة الأولى من حياة أبراهام بن عزرا، على عكس المرحلة الثانية، مرحلة التنقل والتجول بين الجماعات اليهودية في العديد من الدول الأوروبية. ومما لا شك فيه أن ما ألفه ابن عزرا خلال هذه المرحلة الثانية من حياته هو الذي جعل اهتمام الباحثين ينصب على حياته، وخاصة مؤلفاته العديدة التي تعكس فكره الموسوعي.

إن المعلومات التي تخص حياة ابن عزرا بإسبانيا وردت متناثرة في بعض الكتب أو المقالات. وهكذا، فقد أشارت إرين لانكاستر إلى أن ما يخص حياة

---

(1)- Norman Roth. "Abraham Ibn Ezra- Highlights of his life. *Iberia Judaica* 5 (2012). p: 26.

(2) - Irene Lancaster. *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah.* Routledge Curzon, 2003. p: 1.

ابن عزرا بإسبانيا قليل جدا... وأن ابن عزرا كان قريبا جدا من الشاعر اليهودي الكبير يهودا هاليفي[١] الذي ولد هو الآخر بطليطلة وقاسمه أسفاره، كما كان قريبا من بعض أصدقائه كالفيلسوف يوسف بن الصديق[٢]، والشاعر موسى بن عزرا[٣]، فضلا عن آخرين[١].

---

[١]- شاعر وفيلسوف وفيزيائي يهودي (١٠٧٥م-١١٤١م). كان هاليفي أحد أبرز المثقفين في العصور الوسطى، وربما أبرز نموذج حول نضج وتمثيل الثقافة اليهودية في الأندلس. فقد انخرط بشكل كبير في حياة عصره، وكان له تأثير على مستقبل اليهودية. وتشكل أعماله الخاصة مصدرا مهما حول سيرته الذاتية، كما تحتفظ المكتبات الروسية بمعارفه الواسعة ومخطوطاته الكثيرة وأجزاء من كتاباته. ينتسب هاليفي لأسرة غنية ومثقفة، مما مكنه من تلقي تعليم نموذجي باللغة العبرية والعبرية. وتذكر بعض الأبحاث أن هاليفي وُلد في طليطلة، رغم أن أبحاثا أخرى ترى أن توديلا Tudela التي كانت آنذاك تحت الحكم الإسلامي هي مكان ولادته. كما تتحدث بعض الدراسات حول سفره الأول إلى الأندلس بعد أن قضى فترة زمنية في البلدان المسيحية. والظاهر أن ذلك حدث عندما كان صغيرا. يُنظر:

-*Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Volume 11. p: 492- 493.

[٢]- قليلة هي المعلومات الواردة حول حياة يوسف بن الصديق. عاش في قرطبة، وعين قاضيا للجماعة اليهودية للمدينة سنة ١١٣٨م. وتوفي سنة ١١٤٩م. تمت الإشادة به كعالم تلمود من طرف موسى بن عزرا، وكشاعر من طرف أبراهام بن داود والحريزي. ورغم ذلك فإننا لا نتوفر على كتاباته التلمودية. وتكمن شهرة يوسف بن الصديق في عمله الفلسفي "العالم الصغير" والذي كتبه باللغة العربية، وقد ترجم هذا العمل إلى اللغة العبرية من طرف مترجم مجهول. ويعد هذا الكتاب أول خلاصة مستفيضة حول العلوم، والفلسفة واللاهوت في الأدب العبري. تأثر بأفكار سابقيه ومعاصريه كسعديا جاؤون وباهية بن باقودة وجابرول. وهناك ما يدل على محاولة يوسف بن الصديق عدم الأخذ بشكل كبير بالأفلاطونية المحدثة، وخلق مستوى آخر تتداخل فيه الأرسطية والأفلاطونية. يُنظر:

Isaac Husik. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. New York: The Macmillan Company, 1916. p: 125- 126- 128.

[٣] - وُلد موسى بن عزرا في غرناطة حوالي ١٠٧٠م وتوفي بعد ١١٣٨م. ويعتبر هو ومعاصره أبراهام بن عزرا من اليهود الذين أخذوا بالأفلاطونية المحدثة. تكمن شهرة موسى بن عزرا في الإنتاج الشعري-سواء الديني والدنيوي-الذي خلفه. وإلى جانب الشعر، كانت الفلسفة من اهتماماته كأي شاعر من شعراء عصره. ومما يثير اهتمامات موسى بن عزرا تلك التعابير الوازنة للمفكرين الكبار كفيتاغور، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو... كما أن الأفكار التي كان يرددها

وتفاعلت مجموعة من العوامل جعلت أبراهام بن عزرا يعيش حياة المحن والمشقات[٢] سواء في موطنه الأصلي (إسبانيا)، أو في البلدان التي تجول عبرها. وقد عبر عن هذه الصعوبات التي كان يعانيها في العديد من القصائد الشعرية كمرثيته المشهورة التي يقول فيها:

גלגל ומולות במעמדם

נטו במהלכם למולדתי

לו יהיו נרות סחורתי

לא יתשַׁךְ שֶׁמֶשׁ צָרֵי מוֹתִי

אִיגַע לְהַצְלִיחַ וְלֹא אוּכַל

כִּי צִוְּתוּנִי כוֹכְבֵי שָׁמַי

לוּ אֶהְיֶה סוֹחֵר בְּתַכְרִיכִין

לֹא יִגְוְעוּן אִישִׁים בְּכָל יָמַי[٣]

والترجمة التقريبية لهذا المقطع الشعري هي كالآتي:

منسوبة في الأصل إلى ابن سليمان بن جابرول، والذي اقتبس منه مقاطع دالة. يُنظر المرجع نفسه ص: ١٨٤ – ١٨٥.

(1)- Irene Lancaster. *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah*. Routledge Curzon, 2003. p: 2.

(٢) – سيتم الحديث لاحقا عن هذه الصعوبات التي واجهت أبراهام بن عزرا في المرحلة الأولى من حياته، والتي كانت عاملا مباشرا في مغادرته إسبانيا نحو العديد من البلدان.

(3)- Abraham Ibn Ezra. *Twilight of a Golden Age: Selected Poems of Abraham Ibn Ezra*. Trans.
Leon J. Weinberger. University of Alabama Press, 2010. p: 67.

تحول المجال والنجوم عن مسارها جانبا

في طريقها خلال ميلادي

كانت الشموع تجارتي والشمس لن تستقر

حتى وفاتي

حاولت النجاح لكنه المحال، فقد أفسدت على نجوم السماء كل شيء

لو كنت تاجر الأكفان

لما مات الناس خلال أيام حياتي.

ففي هذه الأبيات الشعرية يتحسر أبراهام بن عزرا ويرثي حظه العاثر، إذ حدث تزامن بين ولادته وانحراف الأجرام السماوية عن مسيرتها الثابتة. فالفشل يلاحقه رغم كل ما يقوم به من مجهودات لتغيير وضعه المادي.

١-٢: أسباب تنقلات أبراهام بن عزرا

عُرف عن حياة أبراهام بن عزرا أنها حياة التنقل والتجول بين الجماعات اليهودية في البلدان الإسلامية والمسيحية. وفي واقع الأمر، وإن افترض الباحث أن التنقل بين بلدان مختلفة كان ظاهرة ميزت العديد من العلماء في مختلف العصور، فإن أسبابا خاصة أسهمت بشكل كبير في مغادرة ابن عزرا لإسبانيا. وهنا يفرض السؤال الآتي نفسه على كل باحث في حياة هذا العالِم: هل كانت مغادرة أبراهام بن عزرا لإسبانيا بسبب الفقر والأوضاع

السياسية في الأندلس أم أن الأمر يعزو إلى رغبته خلال مرحلة متقدمة من عمره في تثقيف الجماعات اليهودية المستقرة في بلدان أخرى، ونشر الثقافة العربية بينها؟

وجدير بالذكر قبل توضيح هذا الأمر الإشارة إلى أن السنوات الأولى من حياة أبراهام بن عزرا تميزت بأوضاع سياسية صعبة في إسبانيا الإسلامية. لقد كان اليهود يعيشون "عصرهم الذهبي" في علاقتهم بمسلمي ومسيحيي إسبانيا. وفي هذا السياق يشير أوكلاغان O'Callaghan إلى أن المرابطين والموحدين لم يكونوا متسامحين مع الأقليات مقارنة مع المسلمين الذين استمدوا تعاليمهم من الديانة الإسلامية. ونتجت عن موقفهم هذا آثار وخيمة على الطوائف اليهودية. فقد تمت مهاجمة الكنائس والكُنس، وتعرض النصارى واليهود للإهانات، الشيء الذي عكس احتقارا كبيرا من طرف الأمراء المسلمين[١].

وبحث أوكلاغان في التاريخ قليلا ليجد أن اليهود كانوا يحظون بمكانة متميزة في إسبانيا الإسلامية خاصة في عهد ملوك الطوائف. وهكذا تولى اليهود وظائف مهمة كتلك التي قام بها صموئيل بن النغريلة[٢] وابنه

[1]- Joseph F. O'Callaghan. *A History of Medieval Spain*. Cornell University Press, 1983. p: 285.

[٢]- يُسمى صموئيل الناجيد (٩٩٣-١٠٥٥ أو ١٠٥٦). وزير غرناطة، رجل دولة، شاعر، عالم، وقائد عسكري. وُلد صمويل في قرطبة من أسرة بارزة ترجع أصولها إلى مدينة مِيريدا Merida. تلقى تعليما يهوديا متميزا ضم اللغة العربية والقرآن، ودراسة الهلاخا (الشريعة اليهودية) على يد هانوخ بن موسى القرطبي. في سنة ١٠١٣ كان صموئيل بن النغريلة من بين أولئك الذين أجبروا على الفرار ومغادرة قرطبة بسبب الغزو البربري. وحسب أبراهام بن داود،

يوسف اللذين تقلدا منصب وزير لملك غرناطة. إلا أن الكاتب يعود مرة أخرى ليشير إلى تتابع مذابح عامة لليهود بعد قتل يوسف، وإلى كون اليهود عانوا من اضطهادات متكررة، وأُرغموا على الدخول في الإسلام. فمثلا نهب سكان قرطبة سنة ١١٣٥م الحي اليهودي وأحرقوه[1]. لكن، ورغم هذه الإفادات التي أدلى بها العديد من الكتاب الأجانب، يورد -وعلى النقيض من ذلك- بعض الكتاب العرب المسلمين دلائل وأخبارا تبرز المكانة المهمة التي حظي بها اليهود خلال حكم المرابطين والموحدين[2].

وعلاوة على هذه الأوضاع السياسية، عاش أبراهام ابن عزرا محنة أخرى تمثلت في وضعه المادي الذي لم يسعفه على الاستقرار. فقد كان الفقر أيضا سببا أساسيا في مغادرة موطنه الأصلي، إسبانيا. ففي قصيدة أخرى نجد

المؤرخ الذي عاش في القرن ١٢م، كان صموئيل بن النغريلة تاجراً للعطور في مالقة. وبعد فترة وجيزة جاءته خادمة ابن العريف (هو وزير غرناطة)، وطلبت منه أن يكتب لها رسالة إلى سيدها. وقد أُعجب الوزير كثيرا بأسلوب ابن النغريلة في الكتابة باللغة العربية. نصح ابن العريف ملك غرناطة حبوس بتعيين صموئيل كأحد موظفيه. ترقى صموئيل في المناصب من موظف لجمع الضرائب إلى كاتب، ثم وزير. في سنة ١٠٢٧م لقبه اليهود باسم "الناجيد" بمعنى رئيس يهود الأندلس. يُنظر:

-*Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Volume 17. p: 776.

[1]- Joseph F. O'Callaghan. *A History of Medieval Spain*. p: 286.

[2]- لمزيد من التفاصيل يُنظر: خالد يونس عبد العزيز الخالدي، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، مكتبة ومكتبة دار الأرقم، ٢٠١١، ص ٢٤٦ فما فوق.

ابن عزرا يأسف ويفجع لحاله المادي وثيابه الرثة ولحالة العوز المستمرة التي لازمته[1].

لم تكن الأوضاع السياسية والاقتصادية خلال المرحلة الأولى من حياة أبراهام بن عزرا مساعدة على الاستقرار. وفي رأيي فإن رغبة هذا العالم في كتابة تأليفات في مواضيع مختلفة لليهود المستقرين في بلدان مسيحية أخرى كانت أيضا سببا رئيسيا في هجرة موطنه الأصلي، خاصة وأن الوضع السياسي لطليطلة، وحالة الفقر التي يعيشها ابن عزرا لم يساعدانه على مباشرة كتاباته.

١-٣: تنقلات أبراهام بن عزرا

يدرج الباحثون في حياة أبراهام بن عزرا تقسيما يأخذ بعين الاعتبار "أسفاره". وعلى هذا الأساس تم تقسيم حياته إلى مرحلتين: مرحلة الاستقرار بموطنه الأصلي إسبانيا، تليها مرحلة التنقل عبر العديد من الدول بدءا من سنة ١١٤٠م. وفي الواقع، فإن تنقلات ابن عزرا بدأت قبل هذه السنة. فقد ذكرت إرين لانكاستر أنه تنقل مرارا بين طليطلة، وقرطبة وليسانة Lucena. كما ذهب إلى إفريقيا التي كان يوجد فيها أهم مركز للدراسات اليهودية في ذلك الزمن بعد مروره عبر غرناطة[2]. وما يجب ذكره بهذا الخصوص هو أن البلدان التي انتقل إليها ابن عزرا إنما عرفت من خلال إشارته إليها في مؤلفاته التي

---

(1)- Nahum M. Sarna, "Abraham Ibn Ezra as an Exegete" in: *Rabbi Abraham Ibn Ezra : Studies In The Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath*. Harvard University Press, 1993. p: 2.
(2)- Irene Lancaster. *Deconstructing the Bible*. p: 2.

كتبها وخلفها هناك، لترسم بذلك هذه المؤلفات الخريطة الجغرافية لتنقلاته وأسفاره.

١-٣-١: أبراهام بن عزرا في إيطاليا

غادر أبراهام بن عزرا إسبانيا سنة ١١٤٠م[1] متوجها نحو إيطاليا وقد بلغ عمره الخمسين. وفي إيطاليا، استقر ابن عزرا لمدة سبع سنوات حيث استقبل بترحاب من طرف أعضاء الجماعات اليهودية بكل من روما Rome، ولوقا Lucca، ومانتوا فيرونا Mantua Verona. إن عامل الاستقرار الذي افتقده ابن عزرا في الأندلس والرغبة الكبيرة في بدء نشاطه الفكري كانا حافزين قويين له على الرحيل إلى إيطاليا. وفي هذا الإطار، أكد ليون وينبيركر Weinberger على أن ابن عزرا وهو في روما، ولوقا، وفيرون بدأ يعتبر نفسه منقذا صاحب مهمة. وفي هذه المدن الثلاث أدخل التعلم الإسباني للعبرية إلى أوروبا المسيحية. لقد ترجم من اللغة العربية -التي لا يستطيع الإيطاليون

[1]- هنا يجب الإشارة إلى أن بعض الباحثين يعقدون مقارنة بين رحيل أبراهام بن عزرا سنة ١١٤٠م من إسبانيا نحو إيطاليا، ورحيل يهودا هاليفي رفقة إسحاق، أحد أبناء ابن عزرا، نحو فلسطين. ينظر:

Irene Lancaster. *Deconstructing the Bible*. p: 186.

قراءتها-إلى اللغة العبرية الدراسات اللغوية الرائدة ليهودا حيوج[1] الذي اكتشف الجذر الثلاثي لبنية اللغة العبرية[2].

١-٣-٢: في فرنسا

قضى أبراهام بن عزرا سبع سنوات بإيطاليا ليغادرها سنة ١١٤٧م متوجها نحو فرنسا. وقد كانت أول محطة له في هذا البلد هي مدينة بروفانس Provence التي وصل إليها عبر القارب، لينتقل بعد ذلك إلى نربورن Narbonne، ثم إلى بدراش Béziers جنوبا. وتشير نادية يوهانسون Nadja Johansson إلى أن "علاقة ابن عزرا برِبِّيِّي[3] مدينة بدراش بدأت منذ أن كان مستقرا في إيطاليا. كما أن يهود بروفانس أَلِفوا التأثير العربي لأنهم

[1] - يهوذا بن داود حيوج، وبالعربية أبو زكريا يحيى بن حيوج الفاسي ويعرف اختصارا يهودا ابن حيّوج (ولد حوالي سنة945 م، فاس - توفي سنة1000 م، قرطبة)، مؤسس منهجية الدراسات النحوية العبرية، اكتشف بأن الفعل في اللغة العبرية له وزن وهو صيغة «فعل» كما في اللغة العربية تماماً، وبذلك يصنف من أهم النحوين العبرانين وأول نحوي عبري بمعنى الدقيق للكلمة

[2] - Abraham Ibn Ezra. *Twilight of a Golden Age: Selected Poems of Abraham Ibn Ezra*. p: 5.

[3] - رِبِّي كلمة مشتقة من الكلمة العبرية rav ، والتي تعني "عظيم" أو "كبير". وهذا المصطلح غير موجود في التوراة. وهناك معنى آخر لهذا المصطلح في عبرية المشنا يدل على "السيد" مقابل "العبد"، إذ يقال مثلا : (هل يثور العبد ضد سيده؟)، وكذلك: (إنه مثل العبد الذي ملأ الكأس لسيده وسكب الماء على وجهه). وخلال المرحلة tannaitic ، أي الجيل الذي أعقب هليل Hillel، استعمل هذا الاسم للإشارة إلى العلماء. إن هذه الكلمة تعني حرفيا "سيدي"، لكن معناها يدل على العالم. فقد كان العالم الرِّبِّي التلمودي شارحا ومفسرا للتوراة والقانون الشفهي. وفقط في العصور الوسطى أصبح الرِّبِّي – فضلا عن أو عوضا عن شرح القوانين- معلما وواعظا، وقائدا روحيا للجماعة اليهودية. عن:

-*Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Volume 17. p: 11.

كانوا قريبين من الحدود الإسبانية، حيث كانت الترجمة والحركة الفكرية نشيطتين "(١).

ونتيجة لعلاقته القديمة بيهود فرنسا والتي تم ذكرها، أصبح ابن عزرا الآن، وهو في مدينة روون Rouen شمال فرنسا على اتصال ببعض العلماء الذين أعجب بهم كالربي سليمان بن إسحاق المعروف براشي Rashi(٢)، والربي يعقوب بن مئير المعروف بـ Rabbenu Tam(٣). ولعله الجواب الذي قدمته إرين لانكاستر حين تساءلَت عن طبيعة علاقة ابن عزرا بالعلماء اليهود

(1)- Nadja Johansson. *Religion and Science in Abraham Ibn Ezra's Sefer Ha-Olam.* Humanistinen tiedekunta, 2009. p: 35

(٢) - ولد سنة ١٠٤٠م في مدينة ترويْ Troyes في فرنسا، وتوفي سنة ١١٠٥م. كان أبوه عالما أخذ عنه راشي الشيء الكثير في كتاباته. قليلة هي المعلومات الواردة عن حياته الأولى رغم الأساطير الكثيرة التي حيكت حول هذه المرحلة، ومنها أن أباه ألقى جوهرة نفيسة في البحر عوضا عن إعطائها للمسيحيين الذين أرادوها من أجل أغراض وثنية. آنذاك تنبأ صوت سماوي بميلاد طفل سيُنير العالم بحكمته. بعد دراسته الأولى في مدينه ترويْ، انتقل راشي إلى جامعات عريقة كماينز Mainz و وورمس Worms حيث تابع دراسته بعد تزوج. ومن بين أساتذه يعقوب بن يكتار وإسحاق بن يهودا في ماينز، وإسحاق بن أليعازار هاليفي في مدينة وورمس. عندما بلغ راشي سن الخمس والعشرين، عاد إلى مدينة ترويْ، وكان يزور بشكل دوري هاتين الجامعتين ويلتقي هؤلاء الأساتذة لمناقشة النصوص التلمودية الغامضة معهم. حوالي سنة ١٠٧٠م، أسس مدرسة جذبت العديد من الطلبة الذين أصبحوا فيها بعد علماء. وبخصوص مؤلفات راشي التفسيرية، فقد فسر أغلب إن لم نقل كل كتب التوراة. وما يميز شروحه للتوراة هي أنها تجمع بين التفسير الحرفي والمدراشي. فقد هذا الأخير كان بمثابة المنهج الأساسي في تفسير التوراة عند علماء فرنسا، وأضاف راشي إليه المنهج الحرفي. وما يميز أيضا تفسيرات راشي هي أن ثلاثة أرباعها مبنية على مصادر رِبِّية، والجزء المتبقى عبارة عن شروح فلسفية تكشف أصالة راشي. ينظر

- *Encyclopaedia Judaica.* Second Edition. Volume 17. p: 101- 102.

(3)- Abraham Ibn Ezra. *Twilight of a Golden Age: Selected Poems of Abraham Ibn Ezra.* p: 6.

الفرنسيين، إذ أكدت على كون هؤلاء العلماء أُعجبوا بأفكاره. فحفيد راشي الذي يُعتبر عالما تلموديا كبيرا كان يتبادل معه الرسائل. كما أنهما أَلَّفَا أعمالا بعنوان: سفر هايشار Sefer-ha-Yashar، وهو الاسم الذي سميت به إحدى تفسيرات ابن عزرا[١].

١-٣-٣ : في إنجلترا

يتساءل العديد من الباحثين من بينهم لانكاستر ويهودا فليشر Judah Fleisherعن سبب ذهاب أبراهام بن عزرا إلى إنجلترا. وفي محاولة لتوضيح هذا الأمر أشار نورمان روث إلى كون ابن عزرا انتقل إلى إنجلترا لأنه وجد الدعم المادي من أجل كتابة شروحاته التوراتية[٢]. لقد ظلت الرغبة الملحة لابن عزرا في نقل المعرفة اليهودية الأندلسية إلى يهود أوروبا، ونشرها على نطاق واسع بمثابة الدافع الكبير في تنقله نحو إنجلترا. ففي هذا البلد ألف ابن عزرا كتابين هامين هما: "رسالة السبت" איגרית הא שבא و"أسرار التوراة" יסוד מורא וסוד הטורא.

ورغم أن الكثير من الباحثين يَشُكون في ذهاب أبراهام ابن عزرا إلى إنجلترا، وأن "رسالة السبت" هي رسالة مزورة[٣]، فإن هذا العالم تنقل إلى إنجلترا، ولا أدل على ذلك أنه تحدث عن هذا البلد في كتابه "أسرار التوراة" قائلا: "لأن علم الفلك أثبت بدون شك أن هناك أربع ساعات بين الزمن

---

(1)- Irene Lancaster. *Deconstructing the Bible*. p: 16.
(2)- Norman Roth. "Abraham Ibn Ezra : Hilights of His Life". p: 33.
(3)- Ibid. p: 35

الذي يظهر فيه الشهر في القدس وفي هذه الجزيرة (أي إنجلترا)"[1]. فاستعمال اسم الإشارة "هذه" دليل على كونه وصل إلى إنجلترا التي يتحدث عنها في هذا المقطع. وما يعزز هذا الرأي هو تأكيد فريدلاندر Friedlander على كون "ابن عزرا وصل إلى لندن في تموز ١١٥٨م، وبدأ كتابة "أسرار التوراة"... وفي كل الأحوال، فإن "أسرار التوراة" هو أول عمل معروف عندنا ألفه ابن عزرا في إنجلترا "[2].

٢- مؤلفات أبراهام بن عزرا:

تشبه مؤلفات أبراهام بن عزرا حياته الخاصة. فإذا كانت هذه الحياة قد طبعها التنقل والتجول بين العديد من البلدان، فبالمثل تميزت أعماله بالتنويع في المواضيع والانتقال مما هو أدبي (شعر ونحو)، إلى ما هو علمي (علم الفلك وعلم التنجيم)، فضلا عن تفسيراته المستفيضة حول التوراة. وما يميز هذا النتاج الفكري الذي خلفه أبراهام ابن عزرا هو تكامل الأعمال أو بالأحرى الموضوعات التي ألف فيها، الشيء الذي يعكس ثقافته الموسوعية.

---

(1)-Abraham Ibn Ezra. *The Secret of the Torah.* Trans. Norman Strickman. JASON ARONSON INC. London, 1995. p: 15.

(2)- M. Friedlander. “Ibn Ezra in England’’. *The Jewish Quarterly Review. Vol*8. No. 1 (Oct1895): 141.

٢-١: في الأدب

٢-١-١ شعر

كان للسياق الثقافي الذي ترعرع فيه أبراهام بن عزرا أثر خاص على فكره عكسته إبداعاته المتنوعة. وأقصد بهذه المؤثرات التداخل الثقافي Cultural Intercourse الذي ميز الحياة اليهودية خاصة في الأندلس. وهكذا يرى شلومو سيلا Shlomo Sela أن "أبرز تمثيل للثقافة اليهودية في بداية العصور الوسطى تجلى في المحاولات الأدبية التي تمت تحت الحكم الإسلامي وتحت الدور الريادي للغة العربية"[١]. لقد كان تأثير الثقافة العربية الإسلامية عموما واللغة العربية بالخصوص واضحا على النتاج المعرفي والعلمي ليهود الأندلس تأليفا وترجمة، مقتفين في ذلك أثر العلماء العرب. ومعنى ذلك أن الأندلس شكلت مركزا علميا مهما تتلمذ فيه العلماء والأدباء اليهود الذين تمتعوا بحرية دينية وفكرية من جهة، وبفضل التسامح الديني والتعايش الذي ميز العرب من جهة ثانية.

في خضم هذه الحركة الفكرية وهذا الجو الأدبي الذي ميز الأندلس، برز أبراهام بن عزرا بوصفه شاعرا كبيرا وقد تأثر بمجموعة من الشعراء العرب وخاصة الشعراء اليهود الذين سبقوه كصموئيل بن النغريلة المعروف بالناجيد الذي ولد في قرطبة سنة ٩٣٣م ، وسليمان بن جابرول، رائد العصر الذهبي للشعر العبري وقد ولد بمالقة Malaga حوالي سنة ١٠٢١م، ويهودا اللاوي

---

(1)- Shlomo Sela. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. Brill, 2003. p:3.

الذي ولد حوالي ١٠٨٠م. هذا التأثر المزدوج[1] (أي بالشعراء العرب واليهود) كان على مستوى الشكل والمضمون، لذلك نرى ابن عزرا ينظم أشعارا في مواضيع مختلفة. يقول مير واكسمان Meyer Waxman: "كتب ابن عزرا شعرا دينيا، وشعرا في الصداقة، والحب، والنشيد الذي يتغنى فيه بالنبيذ (الخمريات)، وشعرا حول الطبيعة والفلك والفصول الأربعة فضلا عن التقويم الفلكي"[2].

لقد نظم أبراهام ابن عزرا أغلب أشعاره خلال المرحلة الأولى من حياته وهو بإسبانيا، فضلا عن بعض القصائد الشعرية التي كانت بمثابة مقدمات لبعض تفسيراته التوراتية. وبالرجوع إلى طبيعة الموضوعات التي نظم فيها أشعاره، يمكننا القول إنه رغم كثرة هذه الموضوعات، إلا أنها تصنف إلى موضوعين أساسيين هما: شعر ديني، وشعر دنيوي أو غنائي، وذلك انسجاما مع طبيعة الأشعار التي نجدها في التوراة.

---

[1]- جدير بالذكر أن الشعر العبري القديم لا يحتوي على وزن وقافية كما هو الحال بالنسبة للشعر العربي، إذ كان يعتمد على اللحن أو النغمة في آخر السطور. وهناك خصائص تميز الشعر العبري القديم منها ارتباطه بشكل مباشر بالأشعار والأناشيد الموجودة في التوراة كالمزاميز ونشيد الأناشيد، وسفر الجامعة وجزء من سفر أيوب. كما أن شكله يعتمد على التوازي في الفكرة حيث الفكرة في الشطر الثاني توازي فكرة الشطر الأول، إلا أن فكرة الشطر الثاني يعبر عنها بكلمات مختلفة. ومن هذه الخصائص أيضا الصيغة الأبجدية وهي الشكل الأول والأقدم للشعر العبري الذي نجده في التوراة. وقد أدرج الوزن في الشعر العبري كما هو الحال في الشعر العربي عن طريق الاستعارة وذلك في القرن العاشر الميلادي من طرف النحوي دوناش بن لبراط بإسبانيا. ينظر:

- Meyer Waxman. *History of Jewish Literature*. Bloch Publishing. INC, 1930. p: 208- 209- 211.

[2] - Ibid. p: 234.

وفيما يتعلق بالشعر الديني، فقد نظم ابن عزرا شعرا خاصا بالعبادة حيث يعبر فيه عن روح دينية خالصة وعميقة، وهو الشيء الذي جعل بعضا من قصائده يُدرج في الطقوس الدينية Piyyutim[1] ويُردد في طقوس الكنيس. وكمثال على قصائده الدينية أورد واكسمان قصيدة قصيرة يتم إنشادها قبل صلاة Shemonah Esra (الأدعية ١٨)، وتبتدئ هذه القصيدة بما يلي:

أربعة وقفوا على شاطئ البحر

الخالق، موسى، إسرائيل، العدو

Four stood by the sea

Tzur, Tzir, Tzon, and Tzor

ويقصد ب Tzur الخالق أو الله، وTzir الرسول أي موسى، وTzon الخروف أو إسرائيل، وأخيرا Tzor بمعنى العدو[2].

---

[1]- شعر غنائي يهدف إلى إعطاء جمالية للصلوات المفروضة أو الاحتفالات الدينية الأخرى الجماعية أو الفردية. وبمعنى أوسع فهذا الشعر هو مجمل تركيبات نظمها في أشكال مختلفة للشعر العبري الخاص بالطقوس الدينية من القرون الأولى حتى بداية الهسكالا. وكان الهدف من هذا الشعر في العصور القديمة هو تعويض مجموعة من الصلوات ليكون بديلا لها. وفي فترة لاحقة عندما تقررت الصلوات، تم إدماج هذا الشعر في بعض الأماكن ضمن بعض الصلوات. وبطبيعة الحال فإن أغلب هذا الأدب الواسع مخصص لإعطاء جمالية لأبرز الأيام المقدسة. ينظر:
- *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. Volume 16. p: 192.
[2]- Meyer Waxman. *History of Jewish Literature*. p: 235

إن هذا الإحساس الديني المعبر عنه في مثل هذه القصائد هو في حقيقة الأمر تعبير عن آلام ومعاناة الفرد والجماعة. وفي هذا الصدد يشير واكسمان إلى أن "الشعر الديني يمثل صوت الوطن الذي يرى نفسه مطوقا من كل الجوانب، ويعيش اضطهادا مستمرا... وكان الكنيس هو المكان الآمن لليهودي، حيث يعبر فيه عن رفضه المرير لمضطهديه. إن المعاناة والبكاء من أجل الخلاص هما سمتان يتأرجح بينهما الشعر الديني[١].

وإلى جانب الشعر الديني، كتب ابن عزرا شعرا دنيويا أو غير ديني ذي طبيعة تعليمية. فقد أشار إبراهيم موسى هنداوي إلى أن ابن عزرا "كتب شعرا فلسفيا أيضا كالشعر الذي كتبه سليمان ابن جابرول يعبر فيه عن فلسفته، ويسير على الطريقة التي سار عليها ابن جابرول في قصيدته التي كتبها بعنوان "التاج" يصف فيها الله وصفاته ثم العالم العلوي والنجوم السيارة والأبراج. ثم ينتقل إلى العالم السفلي فيصف الأرض وأجزاءها وأصولها، ثم يعرض لوصف الإنسان وصفا دقيقا من الناحية التشريحية ويصف الروح وكفاحها مع شهوات الجسم"[٢].

٢-١-٢- في النحو

إذا كان الشعر العبري في العصور الوسطى قد تأثر بالشعر العربي واقتفى أثره مستمدا منه خصائصه الجديدة، فبالمثل تأثر النحو العبري بالنحو

[1]- Ibid. p: 207- 208.

[٢]- إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٣.

العربي، وراح النحاة اليهود يبذلون جهودا كبيرة من أجل بعث روح جديدة في الأدب العبري عامة واللغة العبرية بالخصوص.

إن عملية إحياء اللغة العبرية لم تكن في حقيقة الأمر ممكنة لولا الانطلاق من نموذج يحتذى به. وفي هذا الصدد يشير عبد العزيز شهبر إلى أن "الإحياء يستوجب "الأنموذج" و"المثال"، ومن دون ذلك الأنموذج وذلك المثال لا يمكن أن يُلتفت إلى الراكد والميت. وفيما نحن بصدده شكلت العربية "أنموذجا ومثالا" ارتكزت عليه عملية إحياء اللسان العبري في الغرب الإسلامي "[١].

جعل اليهود من اللغة العربية أنموذجا ليحيوا من خلاله لغتهم في مختلف فروع المعرفة والإبداع الأدبي كنظم الشعر والتأليف النحوي والترجمة... وهكذا ستزدهر الدراسات النحوية واللغوية على يد عدة علماء بدءا بمناحيم بن سروق، ودوناش بن لبراط، ويهودا حيوج الذي "ألف أول نحو علمي للغة العبرية"[٢]. وهو الشيء الذي شجع نحاة آخرين على التأليف كتلميذه أبي الوليد مروان بن جناح الذي أكمل عمل أستاذه يهودا حيوج بتأليفه لكتاب سماه بالعربية "المستلحق".

[١] - عبد العزيز شهبر، في التراث اليهودي الأندلسي والمغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ٢٠٠٦-٢٠٠٧، ص ٨.

[٢]- آنخل جنثالت بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٤٥ ، ص ٤٨٩. وكذلك:

Meyer Waxman. *History of Jewish Literature*. p: 174.

ويشكل ابن عزرا حلقة مهمة في مسار تطور النحو العبري. ويمكن أن يُنظر إليه في هذا الإطار على أنه ثمرة للجهود التي بذلها النحاة اليهود في الأندلس خاصة من خلال تعامله مع كتاباتهم، فضلا عن نقله لهذه المعرفة النحوية إلى الجماعات اليهودية المستقرة في البلدان المسيحية عن طريق الترجمة من العربية إلى العبرية لبعض المؤلفات النحوية العربية، نظرا لعدم وجود كتب نحوية باللغة العبرية. وبخلاف بعض النحاة اليهود الذين ألفوا كتبهم في النحو باللغة العربية، سنجد أبراهام بن عزرا يقتصر على الكتابة باللغة العبرية فقط. وفي سياق الحديث عن مؤلفات ابن عزرا يورد شلومو سيلا Shlomo Sela وفرويدونثال Gad Freudenthal جدولا يضم ترتيبا زمنيا محكما[١] لكتابات ابن عزرا في مجال النحو. ويمكن أن نذكر أمثلة لبعض هذه الأعمال على الشكل الآتي:

- ترجمته من العربية إلى العبرية الأعمال النحوية الثلاثة ليهودا حيوج المشار إليها سابقا وهي: "الأفعال ذوات حروف اللين"، و"كتاب الأفعال ذوات المثلين"، و"كتاب التنقيط". قام ابن عزرا بهذه الترجمة في إيطاليا بين سنتي ١١٤٠م و١١٤٢م.

---

[١] - بخصوص هذا الجدول المفصل حول جميع كتابات ابن عزرا بما فيها كتاباته النحوية، يُنظر مقال:

Shlomo Sela and Gad Freudenthal. "Abraham Ibn Ezra's Scholary Writings : A Chronological Listing". *Aleph*, No. 6 (2006).

- كتاب المقاييس Book of Scales: ألفه ابن عزرا أيضا في روما بين ١١٤٠م و١١٤٢م. وبخصوص موضوع هذا الكتاب فإنه "يتمحور أساسا حول المصطلحات النحوية. ولا يعتبر مجرد قاموس لهذه المصطلحات، لكنه في الحقيقة نحو كامل في شكل مختصر"(١).

- كتاب أسس اللغة Sefer Ha-Yesod: كتبه ابن عزرا في لوقا بين سنتي ١١٤٢م و١١٤٥م وفيه يذكر مجموعة من القواعد النحوية.

- كتاب أسس النحو Sefer diqduq: كُتب أيضا في لوقا بين ١١٤٢م و ١١٤٥م.

- كتاب اللغة الفضلى Sefat Yeter كُتب في لوقا بين سنتي ١١٤٢م و١١٤٥م، وهذا الكتاب "يدافع فيه ابن عزرا عن سعديا جاؤون ردا على نقد دوناش بن لبراط. كما يتضمن أيضا بعضا من وجهات نظره في النحو"(٢).

- كتاب التوضيح Sefer Sahot: ألفه ابن عزرا في مدينة إيطالية أخرى هي مانتييا Mantua في أكتوبر ١١٤٥م.

٢-٢- في علم الفلك والرياضيات

وفضلا عما كتبه أبراهام بن عزرا في الشعر والنحو، فقد امتدت اهتمامات هذا العالم إلى التأليف في علم التنجيم والفلك والرياضيات، مما مكنه من تكوين موسوعة علمية في هذا المجال. ويتحدث شلومو سيلا -وهو أبرز

---

(1)- Meyer Waxman. *History of Jewish Literature*. p: 178.
(2)- Ibid. p: 178.

المتخصصين في الكتابات العلمية لابن عزرا-عن كون هذا العالم ألف حوالي ثلاثين كتابا تتضمن الرياضيات، وعلم الفلك، والتقويم اليهودي وخاصة علم التنجيم[1]. ويمكن أن نذكر أهم أعمال ابن عزرا العلمية حسب ترتيبها الزمني كالآتي:

- كتاب العدد: ألفه ابن عزرا في مدينة لوقا الإيطالية بين سنتي ١١٤٢م و١١٤٥م. ويعتبر هذا الكتاب أول عمل علمي لابن عزرا[2]. وكما يدل على ذلك اسمه، فإن موضوعه هو الحساب. وينقسم إلى سبعة فصول تتناول العمليات الآتية: الضرب، والقسمة، والجمع، والطرح، والكسور، والنسب، وأخيرا الجذور التربيعية[3]. وفضلا عن ذلك "يعرض هذا الكتاب ويشرح في فصله الأول النظام العشري الذي يعتبر-إضافة إلى الرموز المستقلة من ٠ إلى ٩-الرمز الإضافي ٠ كرمز تعويضي. ويحيل إليه ابن عزرا بطريقة مجازية "كعجلة، مثل القش أمام الريح" للحفاظ على قيم الأعداد في درجاتها[4].

- كتاب الواحد: مكان وزمن تأليف هذا الكتاب -حسب شلومو سيلا- غير معروفين[5]، لكنه يتوقع أن يكون كتاب الآحاد قد كُتب قبل سنة ١١٤٨م

[1]-Abraham Ibn Ezra. *The Book of Reason*. Trans. Shlomo Sela. Brill, 2007. p: 1.
[2]- Shlomo Sela. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. p: 19.
[3]- Ibid. p : 20.
[4]- Ibid. p : 20.
[5]- Shlomo Sela and Gad Freudenthal. "Abraham Ibn Ezra's Scholary Writings : A Chronological Listing".

نظرا لأن ابن عزرا يُشير إلى أنه أكمل هذا العمل في كتاب آخر هو كتاب الاسم[1]. وبخصوص مضمون هذا الكتاب، فإنه يعالج مواصفات الأرقام. والكتاب مقسم أيضا إلى تسعة فصول صغيرة يتطرق كل واحد منها لخصائص الأرقام التسعة التي تم شرحها باستعمال مختلف العناصر التي لها علاقة بالحساب، والهندسة، فضلا عن علمي الفلك والتنجيم[2].

- كتاب رأس الحكمة Sefer Reshit Hokmah: يعتبر إحدى المقدمات المهمة إلى علم الفلك. وقد ألفه ابن عزرا في بدراش في يونيو ١١٤٨م[3]. وأصدرت مئيرة إبيستين Meira Epsetein ترجمة لهذا الكتاب باللغة الإنجليزية، حيث تذكر الكاتبة في مقدمة الكتاب أن "رأس الحكمة" مقسم إلى عشرة فصول. فمثلا يعالج الفصل الأول شكل الدولاب، وأجزاؤه، والكواكب السبعة، وارتفاعها وتحركاتها...أما الفصل الثاني فيتطرق لتأثير الأبراج، وعلوها، وتأثيرها، وتمازج النجوم[4]...إلخ.

- كتاب العلل: مكان وزمن تأليف هذا الكتاب هو أيضا بدراش في يونيو ١١٤٨م[5]. ويقدم الكِتاب بجزأيه تفسيرات للمفاهيم الأساسية أو الأولية

---

(1)- Shlomo Sela. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. p: 36.

(2)- Ibid. p: 36.

(3)- Shlomo Sela and Gad Freudenthal. "Abraham Ibn Ezra's Scholary Writings : A Chronological Listing"

(4)- Abraham Ibn Ezra. *The Beginning of Wisdom*. Trans. Meira B. Epstein. Robert Hand. 1998. p: 1-2.

(5)- Shlomo Sela and Gad Freudenthal. "Abraham Ibn Ezra's Scholary Writings : A Chronological Listing".

التي صيغت في المقدمة إلى علم الفلك والتي عنونها ابن عزرا ب"رأس الحكمة"[1]. ولا أدل على ذلك أن كتاب العلل مقسم هو الآخر إلى عشرة فصول مثل كتاب رأس الحكمة[2].

٢-٣- في تفسير التوراة

يعتبر مجال التفسيرات التوراتية أبرز الآثار التي خلفها أبراهام بن عزرا، وهي التي أكسبته شهرته الكبيرة التي عرف بها. ونظرا لكون قراءة ودراسة التوراة عامة والأسفار الخمسة بالخصوص تعتبر من الواجبات الدينية على كل يهودي، وأيضا أساسا للتربية اليهودية، فقد أبى أبراهام بن عزرا إلا أن يؤلف بدوره تفسيرات لجزء كبير من أسفار التوراة.

بدأ أبراهام بن عزرا تفسيراته للتوراة –وكما هو الحال بالنسبة لأغلب مؤلفاته–مباشرة بعد رحيله عن موطنه الأصلي إسبانيا، ووصوله إلى إيطاليا سنة ١١٤٠م. لذلك فإن كتابة هذه التفسيرات كانت في مرحلة متأخرة من عمره، وهو الأمر الذي من شأنه أن يعكس النضج المعرفي والروحي لهذا العالم، خاصة فيما يتعلق باستثمار معرفته بالنحو والفلك والتنجيم في تفسيره لأسفار الكتاب المقدس. وارتباطا بهذه الاعتبارات الزمنية التي ميزت تفسيرات أبرهام بن عزرا للتوراة، يتحدث بعض الكتاب عن إمكانية تقسيم مهمته التفسيرية لكتب التوراة إلى مرحلتين زمنيتين هما المرحلة الإيطالية

---

(1)- Abraham Ibn Ezra. *The Book of Reason*. p: 3.
(2)- Ibid. p: 8.

والمرحلة الفرنسية[1]. ولكل مرحلة من هاتين المرحلتين ما يميزها عن الأخرى سواء من حيث نوع التفسيرات التي كتبت في كل بلد، أو من حيث شكلها وأسلوبها.

أقام ابن عزرا في إيطاليا في مدينتين أساسيتين هما روما ولوقا. ففي هاتين المدينتين كتب مجموعة من التفسيرات[2] بين سنتين ١١٤٠م و١١٤٥م، وهي كالآتي:

- سفر الجامعة، كُتب سنة ١١٤٠م. ويعد هذا الكتاب أول تفسير يكتبه ابن عزرا في مجال التفسيرات التوراتية -سفر المراثي- نشيد سليمان (النسخة الأولى) - سفر إستير (النسخة الأولى) - سفر دانيال (النسخة الأولى) - أجزاء الأسفار الخمسة - سفر الأنبياء الأوائل - سفر إشعياء، وقد كُتب سنة ١١٤٥م - سفر إرمياء - سفر حزقيال - سفر المزامير (النسخة الأولى) - سفر الأمثال - سفر روث - سفر أخبار الأيام- التناخ (مع مقدمة، النسخة الأولى).

---

[1]- M. Friedlaender. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. Publications of the society of
Hebrew Literatute. Vol 4. 1930. p: 194.

[2] - تم الاعتماد في ذكر مؤلفات ابن عزرا في تفسير التوراة على ترتيبها الزمني. لكن يلاحظ أن الترتيب الذي أورده الباحثون بخصوص هذه التفسيرات غير متطابق. فالتصنيف الذي ذكره شلومو سيلا في المقال السابق مختلف عن التصنيف الذي أورده فريدلاندر Friedlander. ولتفادي هذا الخلط في ترتيب التفسيرات التوراتية لابن عزرا، سأقتصر على التصنيف الذي اعتمده فريدلاندر في كتابه السابق الذكر.

أما التفسيرات التوراتية التي كتبها أبراهام بن عزرا في فرنسا، فقد جاءت كما يلي:

- تفسيره لسفر الخروج في نسخة مستقلة عن الأسفار الخمسة، وقد كُتب ١١٥٣م-سفر دانيال (النسخة الثانية)، وقد كُتب سنة ١١٥٦م -مقدمة إلى تفسير الأسفار الخمسة (النسخة الثانية)، وأُلف سنة ١١٥٦م بالتأريخ العبري -سفر المزامير (النسخة الثانية)، وقد كُتب سنة ١١٥٦م بالتأريخ العبري - سفر الأنبياء المتأخرون سنة ١١٥٧م -نشيد سليمان (النسخة الثانية) -سفر إستير (النسخة الثانية)[١].

وما يلاحظ بخصوص هذه التفسيرات هي أنها ظهرت في نسختين، بحيث أعاد أبراهام بن عزرا كتابة تفسيرات لبعض أسفار التوراة خلال المرحلة الفرنسية، وهو منهجه في إعادة شرح هذه الأسفار لكل جماعة يهودية يلتقي بها. ومن الخصائص الأخرى التي تميز تفسيرات أبراهام بن عزرا أنها تكون مسبوقة بمقدمة يضمنها تصوره العام سواء من حيث المنهج الذي سيتبعه، أو تلميحات إلى المضامين التي سيتطرق لها. فقد ذكر فريدلاندر أن "تفسيرات ابن عزرا عادة ما تكون مسبوقة بمقدمة يبرر فيها الكاتب منهجه وتصوراته، أو يقوم ببعض الملاحظات حول مضامين وطبيعة الكتاب. ويبدأ

---

(1)- M. Friedlaender. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. p: 195.

بعض المقدمات بسطور معدودة يُثني فيها على كفيله (المادي) الذي شجعه على تأليف الكتاب. وفي بعض الأحيان يصف معاناته وآلامه"[١].

٣- "المعنى الواضح والبسيط" منهج ابن عزرا في تفسير التوراة:

إن تأليف أبراهام بن عزرا لجميع كتبه باللغة العبرية أو كما يسميها "اللسان المقدس" له دلالته الخاصة. إذ سيصبح بإمكان اليهود الذين لا يعرفون اللغة العربية الاطلاع على العلم العربي بلغتهم الخاصة. وهذا يعني أن أبراهام بن عزرا تعامل مع جماعات يهودية كانت الظروف الجغرافية سببا أساسيا في اختلافها ثقافيا. وعلاقة بهذا الاختلاف بين الجماعات اليهودية، تشير كوليت سيرات Colette Sirat إلى أن الجماعات اليهودية لأوروبا انقسمت إلى قسمين: ففي دول الشمال، كان العلماء خارج نطاق "العلوم"، لقد درسوا التلمود وتركوا تفسيرات توراتية. في الجنوب (فرنسا، إسبانيا، إيطاليا)، تطلع العلماء إلى دراسة العلوم. وتم إطلاع كلتي الجماعتين بأسلوب جديد في تفسير التوراة عن طريق أبراهام بن عزرا، الفيلسوف الأول الذي كتب باللغة العبرية، وعن طريق أسفاره نشر أعماله في كل أجزاء أوروبا[٢]. لقد كان هذا العالم إذن –وحسب تعبير أحمد شحلان– "نبتة أندلسية شربت من العذب الزلال الذي نعم بحلوه كافة العلماء الأندلسيين على اختلاف مللهم ونحلهم. فقد كان شاعرا ونحويا وقلكيا ومنجما، وطبيبا وفيلسوفا، وأخيرا عَلَما من

(1)- Ibid. p: 120.
(2)- Colette Sirat. "Biblical commentaries and Christian influence: the case of Gersonides". Cambridge University. 2001. p: 216.

أعلام التفسير التوراتي الذي سيؤثر بنظراته التوراتية النقدية في مدارس أوربية كبرى فيما بعد"[١].

يُنظر إلى أبراهام بن عزرا على أنه أحد أبرز العلماء الذين أخذوا بالمنهج البسيط أو الواضح Peshat في تفسير الكتاب المقدس. وفي واقع الأمر، ولفهم تفسيرات ابن عزرا بشكل جيد، فمن الضروري وضع هذا العالم في السياق التاريخي الذي عاش فيه. ومعنى ذلك أن الرجوع إلى التفسيرات الكلاسيكية والوسيطية لكل من اليهودية والمسيحية والإسلام، وتقييم تأثيراتها المحتملة على أبراهام بن عزرا ستكون له أهميته الخاصة.

وهكذا، وفضلا عن تأثر ابن عزرا باليهود السابقين عليه، فقد تأثر أيضا إيجابا أو سلبا بالتقاليد المسيحية والإسلامية. فالثقافة الإسلامية كان لها تأثير كبير على المقاربة القرائية والجاؤونية. لقد شكل القراؤون[٢] جماعة

[١] - أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي-التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص ٢٤٤.

[٢]- بالعبرية קָרָאִים. وكلمة القرائين مأخوذة من الفعل العبري קָרָא أي قرأ وفق العقل لما هو مكتوب في المقرا أي العهد القديم. وبناء على ذلك فإن أصحاب المقرا أو طائفة أبناء القرائين فرقة يهودية ظهرت في الربع الأول من القرن الثامن الميلادي. والقراؤون يؤمنون بالعهد القديم فقط ويحفظونه بصورته الثلاثية: التوراة، والأنبياء، والمكتوبات، مع رفض تام للعرف الربي-التلمودي. وهناك من يسمي هذه الفرقة بالعنانية أيضا نسبة إلى مؤسسها عنان بن داود. وتذكر بعض المصادر أن بداية القرائين كانت أيام الهيكل الثاني منذ حدوث الانفصال بين الفريسيين والصدوقيين. وتتراوح آراء بعض الباحثين بين القول إن فرقة القرائين ظهرت تأثرا بالشيعة وموقفهم من السنة بخصوص رفض الحديث النبوي الشريف، وبين التأكيد على كون هذه الفرقة ظهرت في تلك الحقبة الزمنية تأثرا بالمعتزلة في الاعتماد على العقل في فهم النص الديني.

داخل الجماعات اليهودية، وأنكروا قدسية القانون الشفهي المعروف بالتوراة الشفوية. وكان لهم عداء أدبي، وديني، وسياسي مع أبرز مؤيدي هذا القانون (القانون الشفوي)[1] وهم الجاؤونيم البابليون[2]. وهكذا فقد تعامل أبراهام بن عزرا مع تفسيرات هذين الفريقين.

كتب ابن عزرا مقدمة لكتابه "تفسير التناخ" ضمنها شرحا للمقاربات التفسيرية الأربع للعهد القديم والتي تعامل معها، فضلا عن توضيح منهجه الخاص. وهكذا فقد انتقد ورفض السبيل (أي المنهج التفسيري) الأول وهو منهج الجاؤونيم الذين اتهمهم بسبب اتجاههم العقلاني والفلسفي، ولطول

يُنظر: د. محمد جلاء ادريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص ٣١- ٣٢- ٣٣، بتصرف.

[1] – غالبا ما تُوصف التوراة بالقانون. هذا القانون يُصنف إلى قانون مكتوب أو شفوي. فالقانون المكتوب هو التوراة نفسها. والقانون الشفوي يشير إلى الأدب الربي الشاسع والمبني على تفسير القانون المكتوب. ويتضمن القانون الشفوي المشنا، والتوسفتا، والتلمودين، ومختلف كتب المدراش. ويقال إن القانون الشفوي نُقل من موسى إلى يشوع، ومن يشوع إلى الزعماء الإسرائيليين، ومن الزعماء إلى الأنبياء، ومن الأنبياء إلى زعماء المجامع، ومن زعماء المجالس إلى الربيين. وهكذا ترجع جذور العرف الربي إلى موسى، جاعلا من الربيين المفسرين الوحيدين داخل الجماعة. ينظر:

Sara Karesh and Mitchell M. Hurvitz. Encyclopedia of Judaism. J. Gordon Melton, Series
Editor. p 367.

[2]– كلمة جاؤون، بالعبرية גאון تعني "رجل عظيم". وفي التاريخ العبري غالبا ما تشير كلمة جاؤونيم إلى الزعماء الربيين في المرحلة التي تلت تتمة التلمود. وفي الاستعمال الشائع تعني الكلمة كل عالم في المجال الديني أو مجالات أخرى. ظهر الجاؤونيم خلا القرن الثامن الميلادي في بابل، وكانت لهؤلاء سلطة كبيرة في تفسير التلمود رغم أن هذه المكانة كانت تنتقل من أب إلى ابنه بغض النظر عن الكفاءة في هذا المجال. كانت للجاؤونيم سلطة وتأثير كبير على اليهود في يهوذا وفي الشتات. نفس الرجع، ص ١٧٢.

تعليقاتهم. وانتقد السبيل الثاني وهو للقرائين الذين وصفهم بالهرطقة والزندقة لإنكارهم القانون الشفهي واعتمادهم فقط على الكتاب المقدس في التفسير والشرح. وهاجم السبيل الثالث المتمثل في المجاز المسيحي أي التفسيرات المجازية للوصايا. أما السبيل الرابع الذي هاجمه ابن عزرا فهو التفسيرات المدراشية الحرفية، وهي الخاصة بالمفسرين اليهود في البلدان المسيحية، والذين لا يكترثون بمقتضيات التلمود. ويصل أخيرا إلى تمجيد السبيل الخامس، المعنى البسيط والواضح Peshat، وهو منهجه الخاص الذي يتميز بالتحليل النحوي والفيلولوجي للفاسوق بعد وضعه في سياقه الخاص، ثم شرحه حسب المعنى الواضح والبسيط.

فماهي خصوصيات ومميزات التفسير البسيط عند ابن عزرا؟ وهل يعتبر ابن عزرا أول من اعتمد هذا المنهج في تفسير التوراة؟

إن أول ما يجب الإشارة إليه هو قِدم استعمال منهج "المعنى الواضح والبسيط"، إذ اعتمده علماء التلمود القدامي. فقد أشار أبراهام بن عزرا هو نفسه إلى أن "علماء التلمود كانوا يعرفون المعنى الحرفي للنص أفضل مما تعرفه الأجيال اللاحقة"[1]. ويشرح العديد من الباحثين ارتباط اليهود بالتفسير البسيط للكتاب المقدس منذ القدم، إذ ذكر Magne Saebo "أن المسيحيين الأوائل الذين فسر لهم اليهود الأوائل التوراة غالبا ما يتحدثون عن معناه الحرفي... وحتى نشيد الأناشيد الذي يفسر عادة مجازيا من طرف اليهود

(1)- Abraham Ibn Ezra. *The Secret of the Torah*. p: 19

والمسيحيين، فهناك من يدافع عن تفسيره وقراءته حرفيا"[١]. كما أشار دافيد ويس David Weiss إلى وجود ثلاثة مقاطع من التلمود تتضمن مقولة "لا نص يحرم من معناه البسيط" No text can be deprived from its meaning Peshat[٢].

ومن جهة أخرى يذكر جونسون كالمان Janson Kalman أن "العديد من العلماء يرون أن أصول التفسير اليهودي للتوراة عامة والتفسير البسيط خاصة إنما ترجع أساسا إلى الشروحات التي طورها القراؤون. فدانيال فرانك Daniel Frank يشير إلى أن القرائين هم الذين تخلوا عن التفسير المدراشي للربيين، واهتموا بالجانب الفيلولوجي، ومن ثم فإن الشرق الإسلامي هو موطن ومنشأ التفسير التوراتي"[٣].

إن ظهور التفسير البسيط في العصور الوسطى هو في حقيقة الأمر إعادة إحياء لهذا النموذج التفسيري القديم الذي استعمله علماء التلمود. يذكر جونسون كالمان ثلاثة عوامل أسهمت في ظهور هذا المنهج وهي: التأثير الثقافي اليهودي الإسباني، والنهضة الأوروبية المسيحية للقرن الثاني عشر،

---

(1)- Magne Saebo. *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*- The Middle Ages. Vandenhoeck and Ruprecht, 1996. p: 56

(2)- David Weiss, *Peshat and Drash : Plain and applied meaning in Rabbenic exegesis*. Oxford University Press, 1991. p: 52.

(3)- Jason Kalman, "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies". Hebrew Union College- Jewish Institute of Religion, 2008.

والجدل المسيحي اليهودي[١]. ولا يختلف العلماء في كون هذه العوامل هي التي شجعت على تطور التفسير البسيط. فقد انخرط القراؤون في دراسة الجوانب اللغوية والنحوية للتوراة. فأولى التفسيرات التوراتية (تفسير فاسوق بفاسوق)[٢] إنما تمت عن طريق القرائي دانيال القوميسي (في إيران وفلسطين) في تعليقه على الأنبياء المتأخرون. إن اليهود في إسبانيا، وبتأثير من جيرانهم المسلمين، بدأوا مشروع البحث والاستكشاف، وخاصة النحو المتعلق بالتوراة. وكان أهم مشروع لهذه المدرسة الإسبانية يعود لمناحيم بن سروق وعمله محباريت מחברת.

ورغم أن بعض العلماء البارزين مثل راشي وسليمان بن مئير Rashbam ويوسف قارة اعتمدوا التفسير البسيط، فإنهم لم يشكلوا دفعة مهمة لتطور هذا المنهج، ليبقى "أبرز تأثير هو النهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر، وتجدد الحركة الأدبية في أوروبا المسيحية رغم صعوبة التوفيق بين جوانب الروح والعقل والإيمان في كتابات يهود شمال فرنسا خاصة"[٣].

وفيما يتعلق بخصوصيات ومميزات منهج ابن عزرا التفسيري، فكثيرا ما يصف تفسيراته بـ "الأسرار" بفضل منهجه "المعنى الواضح". لكن قد يعتقد القارئ أن هذا المنهج أحادي الجانب في أخذه بالمعنى الأول التي يتيحه النص التوراتي، بل إن الأمر يتعلق بمحاولة التوحيد والجمع بين المستويات

---

(1)- Ibid.

(٢) – لعل تأثر القرائين بالتفاسير الإسلامية ظاهر هنا من خلال مقولة كون القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا.

(3)- Ibid.

التفسيرية الأربعة للنموذج التفسيري اليهودي والمعروف اختصارا ب Pardes أي الفردوس والمتكون من: Peshat (المعنى البسيط)، وDrash (التفسير الربي)، وRemez (المجازي الفلسفي)، وSod (المعنى الضمنى الخفي). إن منهج ابن عزرا منهج متعدد الجوانب يظهر من خلاله اطلاعه الواسع على العلوم والرياضيات والفلك والنحو والفلسفة، وهو ما لم يكن له نظير في هذا المجال. بمعنى أن منهجه ليس منهجا لغويا صرفا، ولا منهجا فلسفيا، ولا تقليديا. بل هو منهج يجمع أبرز فروع المعرفة. لقد سمى ابن عزرا منهجه بـ "النحو التفسيري". إنه -وحسب تعبيره وهو يصف المقاربات الأربع التي تعامل معها-عمل "مقيد بحبال من النحو"، إذ يجب أولا شرح الشكل النحوي لكل كلمة قبل تفسير النص ككل[١].

لم يكن اهتمام أبراهام بن عزرا بالنحو على المستوى النظري فقط، بل ربطه بشكل وثيق بتفسير الكتاب المقدس. فقد أكد على أهمية المعرفة النحوية، لأن الفرد لا يمكن أن يفهم بشكل جيد نصوص التوراة دون إتقان هذا العلم. يقول: "إنه من الضروري أيضا أن يعرف الفرد النحو، لأنه يساعده على فهم عدة أشياء في التوراة لم يفسرها العلماء الأوائل الذين درسوا كل العلوم..."[٢].

ومن جهة أخرى أكد أبراهام بن عزرا على ضرورة تمكن الفرد من الفلسفة والعلوم الطبيعية كالفلك مثلا إذا أراد تطوير نفسه وروحه. ويشرح أنه لن يكون بإمكان مفسر التوراة فهم سر الروح، وسر الملائكة ومفهوم

---

[١] - يعتبر هذا المنهج في التفسير سابق على المنهج البنيوي الذي ظهر أواخر القرن التاسع عشر وتطور في القرن الماضي مع مجموعة من المفكرين أبرزهم رولان بارث.

[2]- Abraham Ibn Ezra. *The Secret of the Torah*. p:٢٠ .

الكون كما هو مبين في التوراة ومن طرف الأنبياء وعلماء التلمود إلا بعد التمكن من العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات وعلم الأنساب. يقول ابن عزرا في هذا الصدد: "... من الصعب على الإنسان الذكي معرفة كل ما سبق (والحديث هنا عن ظهور قمر جديد أو اختفاؤه) إذا لم يدرس الفلك ويعرف مدارات الشمس والقمر... وعندما يتمكن الفرد من الفلك وتعاقبات الشمس والقمر يتوصل إلى معرفة أعمال الله المجيدة... وفضلا عن ذلك إذا لم يعرف الشخص الهندسة فلن يكون قادرا على فهم الأدلة المقدمة في رسالة Erubin بخصوص الأشكال التي يمكن أن تتخذها الألفي ذراع التي لا يسمح للفرد فيها أن يبتعد عن آخر منزل في المدينة يوم السبت... وبالمثل فالشخص الذكي الذي لم يدرس علم النفس لن يفهم الطرق الخمس التي تماثل فيها روح الإنسان الخالق"[1] .

إن التوراة حسب ابن عزرا هي مصدر الحياة وأساس الوصايا. لكن من الصعب على أي فرد أن يفهم ولو وصية واحدة إذا لم يتمكن من ضبط القانون الشفهي. ويكرر ابن عزرا هذه القناعات مرات عديدة حين يرى أنه "لا يمكننا أن نفسر تماما وصية في التوراة إذا لم نعتمد على كلمات علمائنا، لأنه عندما تلقينا التوراة من أجدادنا فإننا تلقينا بالمثل القانون الشفهي. ليس هناك فرق بينهما"[2]، وكذلك قوله: "نعتمد على القانون الذي تلقيناه، ونعتمد على أجدادنا"[3].

(1)- Ibid. p: 21- 22.
(2)- Nahum M. Sarna, "Abraham Ibn Ezra as an Exegete". p: 13.
(3)- Ibid. p: 13.

ناقش ابن عزرا أيضا دراسة التلمود، وبرهن كيف أنه يجب على الفرد أن يتقن علوما إضافية إذا أراد إدراك القانون الإلهي بأكمله والسمو بنفسه العاقلة. وهكذا، يجب على دارس التلمود معرفة الكتاب المقدس والنحو الذي يسهل هذه المعرفة. ويؤمن ابن عزرا بشكل كبير بأن علماء التلمود الذين يجهلون العلوم لا يمكنهم أن يفهموا بعض الأجزاء من التوراة بشكل دقيق، وسيسيؤون تفسير هذه المقاطع. إن هذا الفهم الخاص بدراسة التلمود يجعل ابن عزرا في الغالب مختلفا عن العلماء الربيين بخصوص المعنى البسيط للنص. وكان مضمون شعاره أنه سيتبع التفسير الذي سيقدمه الربيون إذا كان مبنيا على العرف والتقليد، وإذا لم يكن كذلك فله رأيه الخاص به[1].

ويمكن أن نعطي مثالا حول اختلاف أبراهام بن عزرا من خلال سفر التكوين (١ : ٢٨): وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُم: أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الْأَرْض יְבָרֶךְ אֹתָם, אֱלֹהִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת-הָאָרֶץ, וְכִבְשֻׁהָ; וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם, וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבְכָל-חַיָּה, הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ، إذ يعتبر العلماء الربيون هذا الفاسوق "وباركهم الله وقال لهم: أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ..." وصية توراتية لإنجاب الأبناء. أما بالنسبة لابن عزرا، فالتفسير الربي لهذا الفاسوق يجب ألا يُعتمد فيه المعنى البسيط. فهو يؤمن أن الإكثار وملء الأرض نعمة وبركة وليس وصية.

(1)- H. Norman Strickman, “Abraham Ibn Ezra’s Non-Literal Interpretations”.

ويذهب ابن عزرا إلى القول إن هناك وصية لإنجاب الأطفال. ومع ذلك، فهي غير مستمدة من (سفر التكوين ١ : ٢٨)، بل من قانون مستمد من العرف[١].

وتحذر التوراة طبخ الجدي بلبن أمه الخروج (٢٣: ١٩): أَوَّلُ أَبْكَارِ أَرْضِكَ تُحْضِرْهُ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ إِلَهِكَ. لاَ تَطْبُخْ جَدْياً بِلَبَنِ أُمِّهِ רֵאשִׁית, בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ، תָּבִיא، בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ; לֹא-תְבַשֵּׁל גְּדִי، בַּחֲלֵב אִמּוֹ. فهذا الفاسوق يحرم طبخ كل لحم حلال Kosher في اللبن أو الحليب، إلا أن ابن عزرا يرى أن التوراة تحرم طبخ الجدي فقط بلبن أمه، أما المحرمات الأخرى فهي من إضافة الربيين الذين يستعملون هذا الفاسوق لنقل عرفهم[٢].

إن هذا الاختلاف مع الربيين سيجعل العديد من الباحثين ومنهم هنا Norman Strickman يرون أن تفسيرات ابن عزرا، وعلى الرغم من أهميتها، فإنها تتضمن عدة رؤى فلسفية بعيدة كل البعد عن المعنى البسيط الذي يتيحه النص. وهكذا فقد أشار إلى "وجود ثلاثة عوالم: عالم علوي يدركه العقلاء، وعالم وسطي يتضمن الأجرام السماوية، وعالم سفلي يتألف من المخلوقات وما أفسدته. كما قسم الروح الإنسانية إلى ثلاثة أقسام: شهوانية آكلة، وروح حيوانية ثم روح عاقلة"[٣].

خلاصة القول فإن تفسيرات أبراهام بن عزرا تفسيرات صعبة الإدراك والفهم أحيانا، وبعيدة عن التفسير الحرفي أو المعنى البسيط. إنها

(1)- Ibid P282.
(2)- Ibid.
(3)- Ibid.

تفسيرات مدعمة برؤى فلسفية وفلكية ومدراشية كذلك. ومعنى هذا أن ابن عزرا لا يتقيد بالمعنى الواضح والبسيط للنص التوراتي فقط، بل يحاول فضلا عن ذلك تفسيره فلسفيا. أي أنه يفسر النص حسب قوانين النحو العبري، والتحليل الفيلولوجي بعد وضعه في سياقه العام. بعد ذلك قد يفسر هذا النص فلسفيا، أوعلميا أو مدراشيا. وتبقى تفسيرات أبراهام بن عزرا في جانب كبير منها صدى للتداخل والاحتكاك الثقافي الذي ميز أندلس العصور الوسطى.

لائحة المصادر والمراجع باللغة العربية

- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٧.

- بالنثيا، آنخل جنثالت، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٤٥.

- جلاء ادريس، محمد، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.

- الخالدي خالد يونس عبد العزيز، اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، مكتبة ومكتبة دار الأرقم، ٢٠١١.

- شحلان، أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي- التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

- شهبر، عبد العزيز، في التراث اليهودي الأندلسي والمغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ٢٠٠٦- ٢٠٠٧.

- موسى، هنداوي إبراهيم، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ

لائحة المراجع باللغة الإنجليزية

Books:

- Ibn Ezra, Abraham. *The Beginning of Wisdom*. Trans. Meira B. Epstein. Robert Hand.

- Ibn Ezra, Abraham. *The Books of Reason*. Trans. Shlomo Sela. Brill, 2007

- Ibn Ezra, Abraham. *The Secret of the Torah*. Trans. Norman Strickman. JASON ARONSON. INC. London

- Ibn Ezra, Abraham. *Twilight of a Golden Age: Selected Poems of Abraham Ibn Ezra*. Trans. Leon J. Weinberger. University of Alabama Press, 2010

- Friedlaender, M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. Publications of the society of Hebrew Literatute. Vol 4. 1930.

- Gale, Thomson. *Encyclopaedia Judaica.* Second Ediction. 2007.

- Husik, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. New York: The Macmillan Company, 1916.

- Johansson, Nadja. *Religion and Science in Abraham Ibn Ezra's Sefer Ha-Olam.* Humanistinen tiedekunta, 2009.

- Lancaster, Irene. *Deconstructing the Bible: Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah.*
Routledge Curzon, 2003.

- O'Callaghan, Joseph F.. *A History of Medieval Spain.* Cornell University Press, 1983.

- Saebo, Magne. *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*- The Middle Ages. Vandenhoeck and Ruprecht, 1996.

- Sara Karesh and Mitchell M. Hurvitz. Encyclopedia of Judaism. J. Gordon Melton, Series
Editor

- Waxman, Meyer. *History of Jewish Literature*. Bloch Publishing. INC, 1930.

- Weiss, David, *Peshat and Drash: Plain and applied meaning in Rabbenic exegesis*. Oxford University Press, 1991.

Articles:

- Friedlander; M.. "Ibn Ezra in England''. *The Jewish Quarterly Review. Vol* 8. No.1

(1895).

- Kalman, Jason. "Medieval Jewish Biblical Commentaries and the State of Parshanut Studies". Hebrew Union College- Jewish Institute of Religion, 2008.

- M. Sarna, Nahum. "Abraham Ibn Ezra as an Exegete" in: *Rabbi Abraham Ibn Ezra : Studies In The Writings of a Twelfth Century Jewish Polymath*. Harvard University Press, 1993.

- Roth, Norman. "Abraham Ibn Ezra- Highlights of his life". *Iberia Judaica* 5 (2012).

- Sela, Shlomo and Gad Freudenthal. "Abraham Ibn Ezra's Scholary Writings : A Chronological Listing. *Aleph,* No. 6 (2006).

- Sirat, Colette. "Biblical commentaries and Christian influence : the case of Gersonides".

Cambridge University. 2001.

Strickman, H. Norman. "Abraham Ibn Ezra's Non-Literal Interpretations.

الفلسفة والدين في العصر الوسيط، دراسة لعلاقة الفلسفة بالمسيحية من خلال فكر أوغسطين

منير تمودن

تمهيد:

كان الدين والعقل في فترة العصور القديمة وحدتين منفصلتين مستقلتين، فقد كان النشاط الفكري في هذه الفترة لا يخلو من أمرين: إما دين حر تمثله معتقدات الشعوب الشرقية القديمة، أو تأمل يستند إلى العقل والبرهان وتمثله الفلسفة اليونانية. ولم تظهر أولى إرهاصات الالتحام بينهما إلا في القرن الرابع قبل الميلاد، خاصة بعد حملة الإسكندر المقدوني Alexandre le Grand[1] للشرق التي كرست سيادة الفكر اليوناني، وهكذا أمكننا القول بأن الفكر الإنساني في هذه الفترة بدأ يعرف مزجا بين الثقافة اليونانية الدخيلة والمعتقدات الشرقية المحلية. وهو الأمر الذي مهدت له أيضا سيادة فلسفة الشك في القرون الثلاثة قبل الميلاد، وهي أواخر المدارس الفلسفية اليونانية التي اتخذت المنهج الشكي سبيلا للوصول إلى الحقيقة، مزعزعة بذلك الثقة في

---

[1] – تذكر المصادر التاريخية أنه بالإضافة إلى احتلال الاسكندر المقدوني (٣٥٦ق.م-٣٢٣ق.م) بلدان كثيرة من العالم الشرقي مثل مصر وآسيا الصغرى وبلاد فارس وبابل، فإن تأثيره على الثقافة الشرقية كان بالحجم الذي يفوق تأثيره العسكري، فقد مزج الثقافة الاغريقية بالثقافات الشرقية. وهو ما وَلد ما يسمى عند المؤرخين بالحضارة "الهلنستية"، بحيث كانت الإسكندرية مركزها. أنظر:

Encyclopædia Britannica, London: Britannica Concise Encyclopedia, INC, ٢٠٠٦, p44.

المعرفة الفلسفية، وممهدة الطريق للرجوع الى المعرفة الايمانية التي امتاز بها الشرق القديم[١].

لهذا نجد فيلون الإسكندري Pilon d'Alexandrie [٢] في القرن الأول الميلادي لم يمزج فقط بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات اليهودية، بل اعتبر فلاسفة اليونان تلاميذ موسى تتلمذوا وأخدوا التوراة على يديه. ونجد في القرن الثاني بوادر نشأة فلسفة دينية مسيحية متأثرة بالأفلاطونية، خاصة عند يوحنا في تصوره لمفهوم "الكلمة"[٣]، وعند إكليمندس الإسكندري

---

[١] – كامل محمد محمد عويضة، *أوغسطين فيلسوف العصوص الوسطى*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ص.٨

[٢] – فيلون الإسكندري (20ق م –٥٠ م)، حسب الموسوعة اليهودية، من أوائل وأبرز الفلاسفة اليهود الذين أدخلوا الفلسفة الهلنستية في المعتقدات اليهودية، والأمر راجع هنا إلى المدارس الفلسفية التي تأثر بها في الإسكندرية وهي الافلاطونية والرواقية والأرسطية والفيثاغورية المحدثة. اعتمد فيلون على التفسير الرمزي لشرح التوراة، وهي طريقة تعتمد على التأويل والمجازية، كما أن نظريته في"اللوغوس" لقيت استجابة كبيرة من طرف الجماعات المسيحية المبكرة التي كانت في طور تشكيل إطار فلسفي للكريستولوجيا. أنظر

Sara E.Karesh and Mitchell M.Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, New York: Fact On File, 2006. P.390-391

[٣] – هناك توافق بين التصور المسيحي لـ"الكلمة" والتصور الأفلاطوني لـ"اللوغوس"، خاصة مسألة الانبثاق. فكما يرى الأفلاطونيون أن اللوغوس (العقل) الذي انبثق عن الله جراء تأمله لنفسه، والذي به يتفكر نفسه ويخلق العالم، لم يحدث انقساما في الذات الإلهية، نجد عند المسيحيين هو نفسه الانبثاق الذي ولد الابن (الكلمة) عن الآب. هذا الابن اعتُبر بمثابة عقل الله الناطق وهو من نفس طبيعة الله في الجوهر والأزلية.

لهذا لا يُعتقد أن يكون يوحنا، في انجيله "يوحنا١/١ "، أول من صاغ مفهوم اللوغوس كوسيط بين الاله والانسان، خاصة أننا نجد عند أوغسطين في كتابه" الاعترافات" اعترافا بتأثر مفهوم "الكلمة" بالافلاطونية حيث يقول" وفي تلك الكتب – كتب الافلاطونيين المترجمة الى اللاتينية– قرأت بالمعني لا بالحرف، أنه في البداية كانت الكلمة، كانت الكلمة عند الله، وكان الله الكلمة...جميع الأشياء خلقت به، وبدونه لم يخلق أي شيء.." أنظر:

Clément d'Alexandrie[1] في مزجه المعتقدات المسيحية بالفلسفة اليونانية.

ومنذ القرن الرابع الميلادي، وبعد أن أضحت المسيحية الدين الرسمي للدولة الرومانية، أصبحت الحاجة ملحة الى استعمال العقل في أمور الدين كوسيلة للدفاع عن المعتقد، وهو ما أنتج ما يسمى بـ"الفلسفة المسيحية".

إشكالية الفلسفة والمسيحية في فكر أوغسطين

إن الحديث عن مسألة الفلسفة المسيحية وموقف أوغسطين منها هي في الواقع عودة إلى التيارات الفكرية التي تأثر بها، فتَوْقُه إلى الحقيقة واليقين منذ صغر سنه (منذ السن 19)، جعله يعتقد أن الفلسفة خير ممثلة لهذه الحقيقة، لذلك اعتنق العديد من المذاهب الفلسفية وجربها بحثا عن مكان للعقل داخلها، إلى أن اهتدى وتحول إلى المسيحية التي لزمها إلى آخر حياته.

Saint Augustine, *The confession of Saint Augustine*, livre.7, New york: published by ICON Classics. Webster's French Thesaurus Edition, , 2005, p.١٠٣

[1] - اسمه اللاتيني تيتوس فلافيوس إكليمندس، ولد بأثينا منتصف القرن الثاني وتوفي بين عامي ٢١٠م و٢١٥م. شملت ثقافته الفلسفة والأدب والشعر، والميثولوجيا، إلا أن ما ميز أعماله الفكرية هو تقريبه بين التعاليم اللاهوتية المسيحية والفلسفة الهيلينية، وقد صاغ هذا العمل في كتاب من ثمانية أجزاء سماه "المتفرقات Stromata "، معتبرا أن الفكر الفلسفي السليم هو الذي يوحد بين العالم والله، ولا يمكن لهذا الفكر أن يقوم إلا في إطار تعاليم الإنجيل، فهو يعتبر كل فكر يخالف ذلك غنوصية وهرطقة. أنظر

Lindon say Jones, *Encyclopedia of Religion*,Vol.٣, Editor in CHIEF, 2005,p.١٨٢٣

تادرس يعقوب ملطي، **نظرة شاملة لعلم الباترولوجي في الستة القرون الأولى**، الإسكندرية: كنيسة مار جرجس باسبورتنج،٢٠٠٨م، ص.٦٩

لقد قرأ أوغسطين أول الأمر نصوص الكتاب المقدس وبدت له مجرد قصص خالية من المنطق لا تصلح إلا للأطفال، ولما كانت المانوية ترفض الإيمان الأعمى وترتكز على المنطق العقلي والاستدلال الدقيق، اعتنقها وأصبح من أعظم ممثليها، ليهجرها لاحقا معتنقا الأفلاطونية.

لقد بحث أوغسطين في الأفلاطوينية عن مكان للعقيدة داخل هذه الفلسفة، لذلك بدأت حياته تتغير تدريجيا محاولا الجمع بين العقيدة والعقل إلى أن توصل الى التوفيق بينهما في المسيحية.

فبتتبعنا للمسار الفكري لأوغسطين، ولمنهج توظيفه الفلسفة المسيحية في صياغة إجابات عقلانية على قضايا لاهوتية يجعلنا نطرح إشكالين أساسيين:

- كيف استطاع أوغسطين الجمع بين الفلسفة والمسيحية دون وقوع تناقض، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن لكل منهما مجال غير الآخر، فالأول مجاله العقل بينما الثاني مجاله الوحي.

- بدأ أوغسطين مسيرته الفكرية فيلسوفا أفلاطونيا ثم انتهى لاهوتيا مسيحيا، فهل نقول إنه كان مسيحيا وجد في الأفلاطونية ما يلائم المذهب المسيحي (الثالوث، الأقانيم، العناية الإلهية، خلق العالم والزمان ...)، أم أنه كان أفلاطونيا وجد في المسيحية مبادئ الأخلاق التي تناسب مذهبه، أم نفصل بين الأمرين ونقول إنه كان أفلاطونيا من جهة العقل ومسيحيا من جهة المعتقد الديني (اللاهوت).

١- الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، النشأة والإشكالية

١-١ نشأة الفلسفة المسيحية

المسيحية في العصر الوسيط هي المسيحية التي سادت أوروبا وشمال افريقيا في الحقبة التي تعرف الآن باسم "القرون الوسطى" أو "العصور الوسطى"، وهي الفترة الممتدة تقريبا من ظهور أوغسطين Augustin في القرن الرابع الميلادي حتى عصر النهضة في القرن السادس عاشر.

وإذا ما استثنينا القرنين الأول والثاني اللذين عرفا ركودا للفكر المسيحي، وأن الإيمان الساذج كان سائداً على العقل، فان القرنين الثالث والرابع عرفا ما بات يسمى بـ"الفلسفة المسيحية"، حيث كان العقل هو الأداة الوحيدة للدفاع عن أمور العقيدة.

ويعتبر "مجمع نيقيه Concile de Nicée"[١] الحد الفاصل بين مرحلة تأسيس العقائد والتأويل الفلسفي لها، فقبل هذه المرحلة كان الفكر المسيحي منشغلا ببناء العقائد وتقنينها أو تفسيرها أحيانا. لكن مع ظهور بعض الطوائف الدينية المنشقة عن الكنيسة المسيحية، والتي تعرف بـ"الهرطقات

---

[١] – هو أول المجامع المسكونية في التاريخ الكنيسة المسيحية، سمي بهذا الاسم نسبة الى مدينة نيقيه بآسيا الصغرى، انعقد هذا المجمع سنة ٣٢٥م بأمر من قسطنطين الأول بعد أن احتدم الخلاف بين الطائفة الأريوسية التي تنكر ألوهية المسيح، وبين أتباع الكنيسة الذين يقولون إن المسيح (الابن) هو أحد أقانيم الثالوث المسيحي، وقد كلل هذ المجمع بصياغة قانون الإيمان المسيحي الذي يضع القواعد الأساسية لعقيدة التثليث. أنظر:
New Catholic Encyclopedia, The catholic University of America, Vol.١٠, Published by Gale, ,2003,p.346-347.

المسيحية les Hérésies Chrétiennes"[١]، أصبحت الحاجة ملحة إلى استعمال التأويل الفلسفي وسيلة للدفاع عن المعتقد[٢].

وقد أسدت هذه العلاقة المتباينة بين الفلسفة والمسيحية خدمة جليلة للفلاسفة الذين كانوا ينشدون الوصول إلى حقائق عقلانية تفوق ما استطاعوا أن يبلغوه عن طريق الفلسفة ذاتها، والفضل الأول في ذلك يعود إلى معلمهم" بولس الرسول l'Apôtre Paul " الذي يقال إنه هو أول من أرسى القواعد التي أقيم عليها بناء الفلسفة المسيحية كلها، وأن الفلاسفة المسيحيين الذين جاؤوا من بعده لم يفعلوا شيئا أكثر من استخراج النتائج المترتبة عن هذه القواعد[٣].

اعتبر بولس أن المسيحية تشكل عقبة في وجه كل من اليهودية والفلسفة اليونانية لعجزهما بلوغ الحقيقة التي تنشدها المسيحية، فاليهودية تفتقر إلى

---

[١] – الهرطقة مصطلح يوناني يعني "يختار"، استعمل في الأدب اليوناني للدلالة على كل جماعة انفردت بخصائص أيديولوجية معينة، وقد وظفته كنائس المسيحية المبكرة لتمييز الطوائف المسيحية المنشقة عنها عقائديا، نذكر منها الأريوسية التي أنكرت ان يكون المسيح من طبيعة الآب أو مساويا معه في الجوهر، والنسطورية التي رفضت اتحاد الطبيعة الناسوتة واللاهوتية في شخصية المسيح لأن مريم العذراء لم تلد الها بل ولدت إنسانا فلا يمكن أن تكون أم الاله. ثم البيلاجية وهي الطائفة التي أنكرت الخطيئة الاصلية.
وتعتبر عقائد هذه الطوائف من منظور المناهج الحديثة لنقد الأديان بمثابة الأصل الذي انحرفت عنة الكنائس المسيحية. أنظر
Lindon Say Jones, *Encyclopedia of Religion*, Vol.٦, Editor in Chief, 2005,pp.3925-3927

(2) -Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris: de Scot Erigène S. Bonaventure, Payot, 1922, p.3

[٣] – إتين هنري جلسون، *روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص.٥٣

الحكمة لأنها تؤمن بالله القوي الجبار، فمن الضعف والفضيحة أن يصبح هذا الإله صورة للإنسان الذي يكفر عن الخطيئة[١]، أما الفلاسفة اليونانيون فكانوا يطلبون فقط الحقائق الواضحة المعقولة، فبدت لديهم فكرة الله- الإنسان، الذي مات على الصليب، والذي قام من جديد من بين الأموات لينقذ الناس ويخلصهم أمرا لا معقولا[٢].

غير أن الحقيقة المطلقة عند بولس يمكن بلوغها فقط من خلال الإيمان المسيحي، لا من خلال الحكمة اليونانية[٣]، فهو بذلك كأنه يقول إن من يمتلك حكمة الدين المتمثلة في شخصية المسيح، يمتلك كل الفلسفة والعلم. ويظهر ذلك جليا في قوله لأهل كورنثوس: " لأَنَّ الْيَهُودَ يَسْأَلُونَ آيَةً، وَالْيُونَانِيِّينَ يَطْلُبُونَ حِكْمَةً، وَلكِنَّنَا نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا: لِلْيَهُودِ عَثْرَةً، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةً، وَأَمَّا لِلْمَدْعُوِّينَ: يَهُودًا وَيُونَانِيِّينَ، فَبِالْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ الله لأَنَّ جَهَالَةَ اللهِ أَحْكَمُ مِنَ النَّاسِ وَضَعْفَ اللهِ أَقْوَى مِنَ النَّاسِ [٤]"

سيكون لهذا التصور تأثير قوي على موقف القديس جوستين Saint Justin[٥]، الذي يعد من أوائل الفلاسفة المسيحيين الذي قدم لنا المسيحية

---

[١] - عبد الرحمن بدوي، *فلسفة العصور الوسطى*، بيروت: دار القلم، ، ١٩٧٩، ص.٧.

[٢] - إتين هنري جلسون، *روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، ص.٥٤.

[٣] - المرجع السابق، ص.٤٩.

[٤] - كورنثوس١:١/ ٢٢-٢٥

[٥] - فيلسوف ورجل دين مسيحي(١٠٠م-١٦٣م)، ولد بفلافيا نيابوليس -نابلس حاليا-، مكنته معرفته الواسعة بالرواقية والفيثاغورية والأفلاطونية من مزج الأفكار الفلسفية بالمعتقدات المسيحية، وقد قال في غير ما مرة أن المسيحية والفلسفة تنشدان نفس الحقيقة، من

على أنها "الفلسفة الحقيقية" المتجلية فيها الحكمة التي كان ينشدها اليهود والوثنيون[١].لكنه احتار لما وجد أن للفلاسفة شيئا من الحقيقة التي توافق المسيحية، والأمر هنا يعود إلى أن هناك وحيا طبيعيا أو كشفا لـ"الكلمة"، فالكلمة كانت قبل الفلسفة، وقد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتي في صورة المسيح، فما دامت الكلمة هي المسيح فإن الناس في مشاركتهم لنور العالم إنما يشاركون في نور المسيح، ومعنى ذلك إن أولئك الذين يعيشون طبقا للكلمة وباتفاق معها-سواء كانوا وثنيين أم يهودا- هم مسيحيون أهملوا ما تعلموه من نور الكلمة قبل أن تأتي وتتجسد[٢].والواضح جدا أن جوستين استوحى نظريته هذه من فيلون الاسكندري الذي سبق وأن اعتقد أن تعاليم التوراة سبقت زمنيا الحكمة اليونانية[٣]، وأن اليونانيين أخدوا هذه الحقيقة عن التوراة، وأساؤوا فهمها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى مذاهب متضاربة.

لم تكن المسيحية في شمال افريقيا (فترة المسيحية المبكرة) بمنأى عن المد الفلسفي اليوناني، فقد قام ترتليان Tertullien[٤]بمهاجمة هذه الفلسفة

أهم إنجازاته إدخال بعض المعتقدات الافلاطونية في المسيحية، كالخلق الأزلي للعالم والزمان من غير وجود مادة، وتصوره لطبيعة لله للامادية وللامغيرة. وقد كانت مواقفه المدعمة للفلسفة سببا في إعدامه زمن حكم يونيوس رستكوس Junius Rusticus سنة ١٦٥م، أنظر
New Catholic Encyclopedia, Vol.8, Op.Cit, pp.104-105

(1) - Lindon say Jones, *Encyclopedia of Religion*, Vol.7, Op.Cit p.5043

(٢) إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص.٥٩

(3) -*Britannica Encyclopedia Of World Religions*, Britannica Encyclopedia, INC, 2006, p.854

(٤) - شخصية آبائية أمازيغية (١٦٠م-٢٤٠م)، ولد ودرس بقرطاج، مكنته لغته اليونانية من أن يصبح أول مؤلف عن المسيحية باللغة اللاتينية، تعتبره الكنيسة المسيحية أول من صاغ كلمة

باعتبارها حمولة للبدع والهرطقة، وأقام تمييزا بين العقل والإيمان منكرا أي تدخل للعقل في قضايا الإيمان فكان يقول: " لا خجل عندي من أن يصلب المسيح أو أن يموت، فكل ما في المسيحية قاعدة واحدة لا تقبل الانقسام والشذوذ، وهي كافية بحد ذاتها، وأن يكون المسيح قد صلب، ثم دفن، ثم بعث، فذلك كله ثابت وأكيد لكونه غير معقول "[١].

غير أننا ما نلبث أن نجد ترتليان يستعين بالفلسفة لحل الكثير من القضايا المتعلقة بجوهر الانسان، فقد بحث في ماهية النفس واعتقد أنها جوهر جسماني شديد الرهافة، غير قابل للفساد[٢]، تولد بطبيعتها مسيحية لكي تنشد الإله المسيحي (الإله الحقيقي)، إلا أن سوء التربية قد جعلها سجينة الشهوات والأهواء، وعبادتها للآلهة الزائفة، لكنها تعود إلى ذاتها، كما لو أنها عائدة من مرض، لتراها تتحدث عن الله، الإله الحقيقي[٣].

١-٢ إشكالية الفلسفة المسيحية:

نتج عن التلاقح الفلسفي المسيحي في هذه الفترة ما يسمى بالفلسفة المسيحية، وإن كان كل واحد منهما ينكر الآخر، باعتبار أن الفلسفة مجالها

"الثالوث" للتعبير عن الأقانيم الثلاثة للإله. هاجم الفلسفة اليونانية باعتبارها انعكاسا للبدع والهرطقة، في حين اعتبر أن المسيحية تجسد الحقيقة المطلقة. أنظر
Lindon Say Jones, *Encyclopedia of Religion*, Vol.١٣, Op.Cit, pp.٩٠٨٥-٩٠٨٧

[١] -علي زيغو، *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، دار اقرأ، ١٩٨٣، ص.٩٣.

[٢] - المرجع السابق، ص.٩٣

[٣] -عادل فرح عبد المسيح، *موسوعة آباء الكنيسة*، الجزء.٢، دار الثقافة، ص.١٦٢-١٦٣

العقل وأن المسيحية مجالها الإيمان، إلا أن العلاقة بينهما ظلت تتداخل أحيانا إلى حد التطابق كما هو الحال عند أوغسطين، وكانت أحيانا أخرى تتنافر الى درجة استحالة الجمع بينهما كما هو الحال عند ترتليان، وهذا الأمر وَلد إشكالا آخر لدى المفكرين هو "مشكلة المسيحية".

لم يتفق المؤرخون حول قيام فلسفة مسيحية في العصر الوسيط، إذ أنكر البعض منهم ذلك، باعتبار أن هذا العصر مظلم، عرف ركودا للفكر، ولم ينتج فلسفة حقيقية، وإنما هي فقط مزاعم لاهوتية، ونظرات آبائية، وإيديولوجيات ميتافيزيقية تضع مسبقا إشكالات إيمانية وتحاول تبريرها فلسفيا[١].وهذا يفضي إلى القبول بالإيمان الساذج أولا ثم التعقل ثانيا.

وقد نجد ما يدعم هذا الاتجاه، فالفلسفة المسيحية ذاتها لم تعالج القضايا في شمولها بل بقيت محصورة في قضايا جزئية كالخطيئة الأصلية والخلاص وأقانيم الإله. واستبعدت معالجة قضايا الإنسان (قضايا الحرية والأحوال الشخصية ومفهوم الدولة) الذي تعتبر جوهر الاشكال الفلسفي، لهذا يرى اتين جلسون Etienne Gilson أن "فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة، وأول من يؤيد هذا الرأي هم العقلانيون. إنهم يؤكدون أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافا تاما من حيث الجوهر، وإن اختلفوا حول الجوهر الذي يشكل ماهية الدين، إلا أنهم متفقون على أنه لا ينتمي إلى ميدان العقل"[٢]، باعتبار أن الدين مجاله الوحي والفلسفة مجالها العقل، ولو كان

---

[1] – Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Op.Cit, p.6.

[٢] – إتين هنري جلسون، *روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، ص.٢٩.

التوفيق بينهما ممكنا لأمكننا أن نقر بوجود طب مسيحي، أو رياضيات مسيحية، أو بيولوجيا مسيحية.

والنقيض للموقف السابق يدعم بشكل كبير التداخل القائم بين الفلسفة والدين من خلال وحدة الحقيقة، فالفلسفة تهدف إلى الوصول إلى مجموعة من الحقائق، والوحي أيضا مجموعة من الحقائق، ولما كانت الحقيقة لا تعارض الحقيقة، فإنه لا تعارض بين الفلسفة والدين[1]، بل الأكثر من هذا نجد أن المسيحية قدمت في الكثير من الأحيان إجابات عقلانية للفلسفة، خصوصا مسألة خلق العالم، وأصل الكون، ومفهوم الزمان، ومفهوم الشر.. لهذا كان هذا الموقف قائما على مبدأ الايمان الذي ينشد العقل.

وبين هذين الموقفين المتضاربين نجد أن أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، أول مؤسس للفلسفة المسيحية بالمعنى الذي يجعل استغناء أحدهما عن الآخر مستحيلا، بل هو أول الآباء الكنسيين الذي استعمل عبارة "الفلسفة المسيحية" في كتابه "ضد جوليان البيلاجي Contre Julien le Pélagien"[2] للتعبير عن وحدة الحقيقة التي لا يمكن أن تتأتى إلا بانصهار العقل والإيمان في وحدة متكاملة هي المسيحية.

---

[1]- من بين الدراسات التي تتناول الموقف الذي يدعم توافق الفلسفة والمسيحية من خلال وحدة الحقيقة أنظر :

Auguste Nicolas, *Etudes philosophiques sur le christianisme*، Tome.1, Paris: la librairie d'Auguste Vato, 1855, pp.33-34 .

[2]-Saint Augustin, *contre Julien le Pélagien: Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Tome.16, livre.٤, Chapitre.72, traduction: M.

فكر أوغسطين، أهم التحولات

إن الحديث عن فكر أوغسطين وتأثيره في تاريخ اللاهوت المسيحي وتاريخ الفكر الفلسفي، من شأنه أن يجعلنا نتتبع أهم التحولات الفكرية في حياته التي لا يمكن الوقوف على تفاصيلها الا من خلال مصدرين تاريخيين أساسين هما: الأول كتابه "الاعترافات"، والثاني "حياة القديس أوغسطين" لتلميذه بوسيديوس Possidius. وقد صرح بوسيديوس أن الهدف من هذا الكتاب هو محاكاة "الاعترافات"، وإبراز غاية أوغسطين في تقديم صورة عن حياته الخاصة قبل اعتناقه العقيدة المسيحية حتى يظهر من التواضع ما يجعله مؤهلا لخدمة الكنيسة[١].

كان مولد أورليوس أوغسطين Aurelius Augustinius في ١٣ نونبر من سنة ٣٥٤ ميلادية، بمدينة تاغست Thagastشمال افريقيا (حاليا سوق أهراس بالجزائر)، كان أبوه باتريك Patricius رومانيا وثنيا، وكانت أمه مونيكا Monica أمازيغية مسيحية[٢]، وعلى الرغم من هذا الاختلاف العقائدي إلا أن أباه سمح لأمه بتربيته تربية مسيحية.

من القضايا التي شغلت اهتمام أوغسطين منذ صغره البحث عن الحقيقة. وبفضل إتقانه اللغة اللاتينية وتفوقه في البلاغة، أمكن له أن يلامس بعضها من

Poujoulat et de M. L'abbé Raulx, Bar-Le- Duc, L.Cuérin Editeur, 1804, p.18.

[١] – معز مديوني، مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس، بيروت: جداول للنشر ،٢٠١١، ص.١١

[2]-Peter Brown, *Augustine Of Hippo*, los Angeles: University Of California Press, 1967, p.7.

خلال كتاب "هورثنسيوس Hertensius" لشيشرونِ Cicéron، التي يدافع فيه عن الفلسفة باعتبارها النشاط العقلي الوحيد القادر على نشدان السعادة الحقيقية المتمثلة في اللذة العقلية لا اللذة المادية [١]. على العكس من ذلك، قرأ أوغسطين (وهو في سن التاسعة عشر) نصوص "الكتاب المقدس" فلم يجد فيها الحقيقة التي صورتها له أمه، ولم تقنعه لغتها، بل بدت له مجرد قصص لا تشبع العقل. ولا تصلح إلا للأطفال[٢]. وأمام غياب المعقولية في العقيدة فإن أوغسطين ابتغاها في الفلسفة.

كان أوغسطين يؤمن بأن عقلانية الفلسفة هي أكثر كونية من كل شكل من أشكال التفكير الفلسفي، وأن جميع الفلاسفة ينشدون حقيقة واحدة هي لله. ومن هنا عمد إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، واعتبرهما أمرين متلازمين متداخلين، ووضع قاعدة مفادها أن التفكير في لله يمكن أن يكون من خلال أسلوبين :الأول تفكير اللاهوتيين الذين يستندون إلى الإيمان كقاعدة للتفكير في الله، والثاني تفكير الفلاسفة الذين يستندون إلى العقل للتفكير في الله، وهكذا يصبح الله هو عين المقام لمن يؤمن ولمن يتعقل[٣].

ومن هنا أمكننا القول بأن التطور الفكري لأوغسطين مر بمرحلتين أساسيتين:

---

(1) -Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustine*, livre.3, Op.Cit , p.31.

(2) – Ibid, p.32.

(٣) – معز مديوني، *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، ص.١٤٧.

٢-١ مرحلة أوغسطين الفيلسوف:

٢-١-١ تجربته مع المانوية:

هي مرحلة ما قبل اعتناقه المسيحية، أي من سن التاسعة عشر إلى الثلاثين من عمره، فقد اعتنق أولا المانوية Manichéisme باعتبارها الحركة العقلانية التي كانت تدعي آنذاك أنها القادرة على التعامل مع كل معضلة من وجهة نظر العقل، بالإضافة إلى اهتمامها بمواضيع ميتافيزيقية، خاصة أصل الشر[١]. يقول عنهم أوغسطين "أنهم يستخدمون العقل والفطنة للوصول إلى الحقائق، وأنهم توصلوا إلى كشف أسرار قوانين الطبيعة، فتنبؤوا بكسوف الشمس، وخسوف القمر قبل سنين كثيرة، وقد أفلحوا ولم يخطئوا "[٢]، فاعتنق أوغسطين هذا المذهب وأصبح من أنصاره خلال تسع سنوات. ويمكن إجمال عوامل اعتناق أوغسطين المانوية إلى ما يلي:

- اعتقادها أن العقل هو الأداة الوحيدة للبرهان عن الحقائق.
- فشل رجال الدين المسيحيين في إشباع فكر أوغسطين.
- تجربة أوغسطين الشخصية التي تتمثل في فقدانه صديقا عزيزا، الأمر الذي وَلَّد لديه إحباطا فكريا ونفسيا إلى درجة أنه أصبح لا يرى إلا الموت[٣]،

---

(1) - Peter Brown, *Augustine Of Hippo*, Op.Cit, p.49.

(2) -Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustine*, livre.5, Op.Cit, p.61.

(٣) - يقول أوغسطين عن الموت: " اعتقد أني، بقدر ما كنت أحبه (يقصد صديقة)، كرهت الموت أكثر حتى أصبحت أخاف منه، كرهته كأبشع عدو لأنه انتزعه مني فجأة" أنظر:
Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustine*, livre.4, Op.Cit, p.٤٥.

وأن الإله مصدر الشر، وهنا يلتقي فكر أوغسطين بالمانوية التي تتحدث عن الخير والشر باعتبارهما جوهرين متساويين أزليين.

٢-١-٢ تجربته مع الشكانية:

رغم ذلك لم يستسغ أوغسطين كل ما يقوله المانويون. فقد بقي حائرا حول أصل الشر، وكيف يكون جوهرا حتى يقتضي صنع الخالق، وقد حدث أن وقع بين يديه كتابا آخر لشيشرون Cicéron(١٠٦-٤٣ق.م) هو "المقالات الأكاديمية"[١]، ولما كان هذا الكتاب يمجد الشك، ويعتبره مبدأ أساسيا لبلوغ الحقيقة، أعجب أوغسطين بالشكانيين (الأكاديميين)، وأصبح من أنصارهم دون أن يعتنق مذهبهم. يقول عنهم: "لذلك اقتنعت أن هؤلاء الفلاسفة (الأكاديميون)، كانوا أكثر حكمة من جميع الفلاسفة، لأنهم كانوا يشكون في كل شيء، والإنسان عاجز على إدراك الحقيقة إلا في إطار الشك".[٢]

غير أن هذا المنهج الشكي عند أوغسطين كان عاجزا عن بلوغ الحقيقة لكونه لم يتناول وجود الله، وهو الأمر الذي جعله في حيرة من أمر هذا المذهب، باعتباره لم يشك قط في وجود الله. وهنا تأتي مرحلة التخبط الفكري عند أوغسطين، فقد كان يتوق لمعرفة ماهية الله، وكان يبحث عن الحقيقة التي توحد بين الله والعقل، لهذا نجده يعود إلى الكنيسة (دون أن يعتنق المسيحية)

---

[١] - يوسف كرم: تاريخ *الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢١.

[2] - Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustine*, livre.5, Op.Cit, , p.69.

مبتغيا هذه الحقيقة. يقول يوسف كرم "أنه وجد فيها (الكنيسة) علامات أربع تدل على أنها من عند الله: ففيها تتحقق نبوءات العهد الجديد، ويتمثل الكمال الروحي، وتُصنع المعجزات، وهي قد انتشرت بالرغم مما لقيت من عنت هائل"[١].

٢-١-٣ تجربته مع الافلاطونية

هكذا، وإزاء توق أوغسطين إلى مذهب ينشد الاله ويوفق بين ما هو عقلاني بما هو إيماني، نجده يعتنق الافلاطونية، بعد أن "اطلع على بعض كتب الافلاطونيين التي نقلها فيكتوريوس من اليونانية إلى اللاتينية"[٢] فبدا له أن هذا هو التيار الفكري المناسب لتبني أفكاره، فاعتنقها تاركا المانوية اقتناعا وبدون رجعة[٣]، واستبدل ثنائية الخير والشر اللذين تعتبرهما المانوية متساويين وأزليين، بثنائية أفلاطونية تقيم تمييزاً بين الخير والشر، وتعتبر أن عالم الأول أسمى ومعقول بينما الثاني غير ذلك.[٤]

لقد كان هدف أوغسطين من اعتناقه الأفلاطونية هو البحث فيها عما يتوافق مع المسائل العقدية، وهكذا يمكن القول بأن الأفلاطونية هي التي مهدت أغسطين لاعتناق المسيحية، خصوصا إذا ما استحضرنا أن الأفلاطونيين في القرون الميلادية الثلاثة الأولى عملوا على التوفيق بين أفكار أفلاطون والمعتقدات اليهودية والمسيحية.[٥]

---

[١] - يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، ص.٢٦.

[2] - Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustine*, livre.7, Op.Cit, p.102.

[3] – Ibid, livre.10, p.١٩٠.

[٤] – معز مديوني، مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس، ص.٨٨.

[٥] – المرجع السابق، ص.٨٦.

٢-٢ مرحلة أوغسطين اللاهوتي:

تُوجت هذه المرحلة بتعميده سنة387م، وتحوله إلى المسيحية. وكانت خدمته للمسيحية تتوخى إيجاد موقع للعقل داخل العقيدة المسيحية، فقد اعتقد إيمانا بألوهية المسيح وبطبيعة الإله المثلث الأقانيم (الآب والإبن والروح القدس)، وأن المسيح هو الكلمة أو اللوغوس الذي به تجسد الإله في العالم الطبيعي وتألم وخلص الإنسانية من خطيئة آدم . كما قدم براهين عقلية على وجود هذا الإله باعتباره علة الحقائق الأزلية الأزلية، وعلة نظام الكون، وعلة التغيير في المخلوقات.

عَمَدَ أوغسطين أيضا إلى الدفاع عن الفكر المسيحي من خلال مجادلة اليهود والوثنيين، فألف العديد من الكتب التي رد من خلالها على المانويين مثل" أخلاق الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين"و"في سفر التكوين ردا على المانويين" و"حول الحرية المطلقة".

كما أسس لكونية المسيحية من خلال كتابه "ضد اليهود"(Contre les Juifs)[1] الذي دَعَّم من خلاله رغبة المفكرين المسيحيين في الخروج بالفكر اليهودي من حدود الانغلاق الذي يفرضها مفهوم الشعب الواحد المختار إلى كونه فكراً كونياً إنسانياً، واعتبر أن انغلاق الفكر اليهودي لا يستند إلى نصوص مقدسة بقدر ما يستند إلى تأويلات لهذه النصوص، فحاول أن يجعل الفكر المسيحي امتدادا للفكر اليهودي، وأعاد قراءة نصوص "العهد القديم"،

---

(١) –يُنظر:
Saint Augustin, *Contre les Juifs, Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Op.Cit, pp.22-32.

وتأويلها بشكل يجعلها مفتوحة على العهد الجديد[1]، فوضع بذلك أسسا جديدة لمناهج الهيرمنوطيقا[2].

ترك أوغسطين خلال مساره الفكري أكثر من 600 مؤلف تتوزع بين الرسائل والمواعظ والكتب، اهمها كتاب "الاعترافات "(كُتِب حوالي سنة 400 م)[3] الذي ضمَّ فيه أهم محطات حياته الشخصية ومساره الفكري وسيرة حياته، وكذلك طريقة اهتدائه إلى المسيحية . وهو ما جعل الغرب يعتبره أول سيرة أدبية ذاتية.

وفي مجال العقيدة ألف أوغسطين"في الثالوث "و"كتاب"العقيدة المسيحية"، كما وضع شروحات للكتاب المقدس أهمها" على المزامير" وعلى " إنجيل يوحنا".

وفي سنة ٤١٢م صاغ أوغسطين تصوره اللاهوتي للتاريخ في كتاب "مدينة الله ردا على الوثنيين"، وقد عالج في هذا الكتاب موضوعين أساسين:

---

[1]- معز مديوني، *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، ص.١٨٨ .

[2]- تدل الهيرمينوطيقا في الثيولوجيا (علم اللاهوت) على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس، وهو منهج قديم أنشأه آباء الكنيسة. وقد استعمله أوغسطين في كتابه "العقيدة المسيحية" بمعنى سمو الروح أو الفكر على المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي، لذلك يضفي أوغسطين على هذا المنهج الهيرمينوطيقي قاعدتين أساسيتين:

- أن أغلب نصوص الكتاب المقدس واضحة المعنى، ولا يُوظف المنهج الهيرمينوطيقي إلا في النصوص الغامضة.
- أن اتباع القواعد التأويلية في هذا المنهج أمر غير كاف ما لم يمكن هناك تدخل للإشراق واللطف الإلهي الذي به ينكشف الغموض عن معنى النص. انظر:

هنس غيورغ غادامير، *فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف*، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦م، ص.٦٣-٦٤.

[3]-كامل محمد محمد عويضة، *أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى*، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ص.٣٣.

أولهما تصديه للوثنين الرومان الذين زعموا أن المسيحية كانت سبب سقوط روما بين أيدي القوط، واعلاؤه شأن العقيدة المسيحية مقابل الآلهة الوثنية، لذلك نجده يقول في كتاب "المراجعات": "في هذا الزمن-أي سنة ٢١٠م-عرفت الرومان، بقيادة الملك أَلَريك Alaric غزوا من طرف القوط Goths، وقد سعى ما نسميهم في لغتنا العامية بالوثنيين إلى القاء المسؤولية على المسيحية، وبدأوا يجدفون أكثر من أي وقت مضى في حق الاله الحق، لذلك شرعت، مدفوعا بالعناية الإلهية، في دحض تجديفاتهم وضلالاتهم "[١].

ثانيهما: تفسيره لسيرورة التاريخ من خلال نظرية المدينتين. تقوم هذه النظرية على أن الله خلق الإنسانية وحدة واحدة، وبسبب قتل قابيل لأخيه هابيل انقسمت الإنسانية إلى كتلتين من البشر أو إلى مدينتين، هما مدينة الله التي يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الله، ومدينة الأرض أو الشر التي يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الدنيا[٢].

يتصور أوغسطين المدينة على أنها شعب أو جماعة توحد بينها نفس الهدف، ويتحدث عن وجود حُبَّين صنعا هاتين المدينتين[٣]، حب يتجه نجو الله ونحو الأزلية، وحب يؤصله الشر ويتجه نحو الفناء، لهذا يقول:" قسمنا الجنس البشري إلى نوعين، نوع يحب حياة الإنسان، والآخر يحب حياة الله، وأطلقنا على كلا النوعين اسما مجازيا هو المدينتان، ونعني بهما مجتمعين من

---

(1)-Saint Augustin, *les Rétractions: Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Tome.1, livre.2, Chapitre.43, Op.Cit, p.354.
(2) - Saint Augustin, *la Cité de dieu: Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Tome.13 , livre.15, chapitre.1, Op.Cit, p.308.
(3) - Ibid. Tome.13 Livre.١٤, Chapitre.٢٨, p.307.

البشر قُدر لأحدهما أن يعيش للأبد مع الله، وقُدر للآخر أن يتحمل عذابا للأبد مع الشيطان"[1]. وتبقى إدارة الإنسان حرة في الانتماء إلى إحدى المدينتين.

تعتبر أصول هذه النظرية، في نظر العديد من الدراسات، محل شك وارتياب، فقد قام الباحث كامبي Combés في كتابه "المذهب السياسي للقديس أوغسطين La doctrine Politique de St Augustin" بمقارنة بين مدينتي الله والأرض عند أوغسطين وبين مدينتي الخير والشر عند المانويين[2]، ونفس الأمر قام به **ول** ديورانتWill Durant، عندما اعتقد أن أصول هذه النظرية مستقاة منَ ثلاثة روافد: تصور أفلاطون حول الدولة المثالية القائمة في "مكان ما في السماء"، ومن القديس بولس القائل بوجود مجتمعين من القديسين الأحياء منهم والأموات، ومن عقيدة تيكنيوس Tyconius الدوناتي حول وجود مجتمعين أحدهما لله والآخر للشيطان[3].

ويبقى أهم ما يميز هذه النظرية هو توظيف أوغسطين المفاهيم اللاهوتية لتفسير الأحداث التاريخية، وهو الأمر الذي أنتج دراسات اصطلح عليها بـ"لاهوت التاريخ".

(1)- Ibid. p.308.

(٢) - زينب محمود الخضري، *لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين*، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٩٩٢ م، ص.١٢١.

(٣) - ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة: عصر الايمان، الجزء.١، المجلد.٤، ترجمة: محمد بدران، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧، ص١٤٦-١٤٧.

٣-١ موقف أوغسطين من الأفلاطونية وعلاقتها بالمسيحية.

تقوم القراءة الشمولية لفكر أوغسطين على الفصل الضروري بين أوغسطين الفيلسوف وأوغسطين اللاهوتي، باعتبار أن المرحلة الأولى كانت مرحلة اللانضج التي سعى من خلالها نشدان العقلانية المطلقة، أما المرحلة الثانية فمثلت مرحلة التوجه العقلاني الواثق الذي اكتشفه أوغسطين خاصة في الافلاطونية، ويمكن أن نقول إن فلسفة أوغسطين بلغت أوجها باعتناقه الأفلاطونية، وأن أفلاطونيته سبقت مسيحتيه[١].

لقد كان المشروع الفكري لأوغسطين يرتكز على تأسيس لاهوت فلسفي أو فلسفة مسيحية يوحد ما هو عقلاني بما هو لاهوتي، ولا يتأتى هذا الأمر إلا في وحدة متكاملة هي الفلسفة. وقد وجد في أفلاطون ما يدعم تصوره هذا، فهو الذي وحد غاية الحكمة في الله الذي يمثل الخير الأسمى. وهنا يلتقي فكر أوغسطين بأفلاطون، يقول في الكتاب الثامن من مدينة الله: "إذا كان أفلاطون قد حدد الحكيم على أنه الذي يعرف ويحب هذا الاله، الذي يعد قبوله شرطا أساسيا للسعادة القصوى، فهل نحن إذن في حاجة إلى تبني غيره من أصحاب المذاهب؟،إنه لا يوجد واحد من هذه المذاهب أقرب إلينا من مذهب أفلاطون "[٢].

---

[١] – معز مديوني، *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، ص٨٦.

[2] -Saint Augustin, *La cité du Dieu: Œuvres Complètes de Saint Augustin,* Tome.١٣, Livre.8, Chapitre.1 Op.Cit, p.156 .

لقد ورد ذكر افلاطون واشتقاقاته ٢٥٢ مرة في كتابات أوغسطين، ولا يُعد ذكره مجرد عودة إلى فيلسوف وضع قاعدة لفلسفة دينية، بقدر ما تمثل العودة إلى مسألة الحقيقة التي يبحث عنها كل من الفيلسوف واللاهوتي على السواء[١].

لكن ما نلبث أن نجد أوغسطين يغير موقفه من الأفلاطونية بقدر تغير وتطور موقفة من العقل ومن الله، حيث بات يدرك مخاطر العقلانية الفلسفية على أمور العقيدة، مقتنعا أن كثرة الخلط بينهما إفساد لهما. لهذا يقول في كتابه المراجعات: " لقد أُعجبت بأفلاطون والأفلاطونيين والفلاسفة الأكاديميين، وقمت بمدحهم أكثر مما يجب القيام به مع غير المؤمنين، لذلك فأنا أتوب بقلب صادق، خاصة وأنا أسهر الآن على حماية المذهب المسيحي من كل أخطائهم "[٢]

٣-٢ موقف أوغسطين من الفلسفة والدين

يرى أوغسطين أن الفلاسفة لم ينالوا إلا قسطا من الحقيقة التي ينشدونها، وأن بلوغها بشكل كلي أمر مستحيل ما لم يسبقه إيمان روحي، متمثلا خاصة في الإيمان المسيحي، وفي هذه الحالة يكون الإيمان سابقا على العقل، غير أن مهمة التعقل تتحدد في التمهيد لبعض الحقائق الإيمانية التي لا يمكن البرهنة عليها،

[١] – معز مديوني: *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، ص٩٠.

[2]- Saint Augustin, *Les Rétractations: Œuvres Complètes de Saint Augustin*, , Tome.1, Livre.1, Chapitre.1, Op.Cit, p.307 .

ولكن يمكن البرهنة على أنه يمكن الاعتقاد بها[١]، وفي هذه الحالة يكون العقل سابق على الإيمان، ومن هنا كانت العلاقة بين العقل والإيمان علاقة متباينة، وضع لها أوغسطين مبدأ مفاده: "آمن كي تتعقل، وتعقل كي تؤمن"[٢].

ونلخص إجمالا العلاقة بين العقل والإيمان في فكرتين أساسيتين:

- العقل يسبق الايمان من حيث أنه يتعقل الحقائق الإيمانية، أما الإيمان فيسبق العقل من حيث التسليم بها وقبولها.
- يسخر أوغسطين من جميع أنواع الإيمان الدغمائي الذي يسلم بسذاجة بالحقائق الإيمانية، ويعتبر أن الايمان الصحيح يجب أن يسمو من الإيمان الساذج إلى الإيمان المتعقل[٣].

مع أن أوغسطين يدرك أن كلا من العقل والإيمان متمايزان بالذات، إلا أنه لم يحدد أسبقية أحدهما على الآخر، بل جمع بينهما في حكمة كلية، تدلنا على الحقيقة الكونية الواحدة التي تمثلها المسيحية[٤].

---

[١] - حسن حنفي، *نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسليم، توما الاكويني*، دار التنوير،٢٠٠٨، ص٣٦.

[٢] - المرجع السابق، ص٢٠.

(3) -Nourrison, *La Philosophie de saint Augustin,* Tome.1, Paris:Imprimerie de Bourdier , p.77.

[٤] - يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، ص.٣٠.

٤-١ خلق الزمان

٤-١-١ الزمان والأزلية

مسألة الزمان من الإشكالات التي استلهمت الفلسفة اليونانية منذ القدم. والآن تعددت آراء الفلاسفة حول هذا المفهوم، إلا أنه بقي حبيس تصور ضيق يقرن الزمان بما هو فيزيائي طبيعي، لذلك نجد أرسطو يربط الزمان بمفهومي الحركة والتغير، ويعرفه بأنه مقدار الحركة أو عددها أو مقياسها، وعند أفلاطون الزمان مفهوم لا يتحدد إلا بأقرانه بالأزلية، فإذا كانت الأزلية ترتبط بما هو إلهي وتتميز بالثبات، لأن لا المستقبل يستطيع أن يضيف للأزلي جديدا ولا الماضي يستطيع أن يأخذ منه ما كان له. "إن ذاك الذي لم يكن(الماضي)، ولن يكون(المستقبل)، بل هو دائما موجود، ذاك الذي يتمتع بوجود ثابت، ليس في نمو أو تغير، ذاك هو الأزلية"[١]. فإن، الزمان، عكس ذلك، موجود وجد مع وجود الموجودات، وهو الصورة المتحركة للأزلية لأنه حركة لها بداية ونهاية، يوضح ذلك أفلاطون بقوله:" ولكن الله فكر في أن يحقق نوعا من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاما في السماء، جعل من السرمدية الباقية الثابتة في الوحدة، صورة سرمدية تسير تبعا لمقدار...وهذا ما سميناه باسم الزمان"[٢]

---

[١] - حسام الالوسي، *الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م، ص.١١٣

[٢] - عبد الرحمن بدوي، *الزمان الوجودي*، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣م، ص.٥٥

لقد شكل التصور الافلاطوني للزمان قاعدة اعتمدها أوغسطين ليوحد بين الزمان والأزلية. ففي "الأزلية" لا شيء يتحرك إلى الماضي، لأنه ليس لها ماض ولا مستقبل، فهي حاضرة كلها[١]، ويستطيع الإنسان إدراكها إذا تجرد من تصوره للماضي والمستقبل، واعتبر كل شيء ثابتا. أما الزمان ليس ثابتا لأنه امتداد لعدد كبير من الحركات التي تمر الى الماضي.

هكذا يمكن للزمان بأبعاده الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أن يسمو إلى مستوى الأزلية، ويصبح الماضي والمستقبل لا وجود لهما إلا في الحاضر، هذا الحاضر لا يمكن أن يكون إلا الحاضر الأزلي القائم في النفس والذي يمثل زمن الله.

فالزمان إذن متغير ومخلوق، خلقه الله مع العالم وليس في العالم[٢]. لكن ماذا كان يفعل الله قبل الخلق؟ هنا يرد أوغسطين ساخرا من بعض التيارات الفلسفية التي اعتقدت أن الله كان عاطلا عن العمل، بأن الله كان يعد جهنم للذي يخوضون في مثل هذه الأسئلة.

يرى أوغسطين أنه إذا كان المقصود كل الخلق والمخلوقات، فان الله لم يكن يفعل شيئا، وإلا لكان جزءا من خلقه[٣]. ثم لا معنى أن يبقى الله عصورا طويلة دون عمل، لأنه لو افترضنا وجود زمان أول قبل زمان الخلق لم يصح

---

(1) - Saint Augustin, *les confessions: Œuvres Complètes de Saint Augustin,* Tome.1, Livre.11, Chapitre.1٣, Op.Cit, p.479.
(2) -Ibid, Tome.1, Livre.11, Chapitre.12, p.47٨.
(3) - ibid, Tome.1,Livre 11,Chapitre.1٠, p.47٨.

القول بأن الله كان عاطلا عن العمل، لأن ذلك الزمان سيكون جزءا من خلقه، أما لو لم يكن هناك زمان أول قبل الخلق فلا داع من طرح السؤال: ماذا كان يفعل الله "آنذاك" قبل الخلق؟، لأنه لا وجود للزمان ولا لـ"آنذاك"[١].

فمن المنطق القول إنه لم يكن هنا زمان قبل خلق الموجودات لأن الزمان نفسه من خلق الله. فالله إذن يسبق الزمان ليس بالزمان ولكن بالأزلية، وهي حاضر لا ينتهي، لأن أزلية الله قبل كل زمان ماض وبعد كل مستقبل آت، فتصبح جميع السنوات والأزمنة حاضرة لديه، يقول أوغسطين: " أنت تتجاوز الأزمنة الماضية بأزليتيك الدائمة الوجود، وتسمو فوق الأزمنة المستقبلة لأنها مستقبلة... سنواتك لا تنقضي ولا تأتي، بينما سنواتنا لا تحضر كلها إلا بعد أن تنقضي كلها...سنواتك كيوم واحد ويومك لا يتجدد كل يوم، لأنه لا يترك مكانه للغد ولا يأتي بعد الأمس. يومك هو الأزل"[٢].

يُعتبر الكتاب الحادي عشر من "الاعترافات"، دعوة لتجاوز التصور الفيزيائي للزمان بأبعاده الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل مقابل استيعاب ما قيل سابقا عن الأزلية، ويبدأ أوغسطين في تحليل هذه الأبعاد الثلاثة من خلال تساؤل شامل: ما هو الزمان؟ إذا لم يسألني أحد عنه أعرفه، لكنني أجهله إذا ما سألني أحد عنه وحاولت الإجابة عنه"[٣].

---

(1) – ibid,Tome.1,Livre 11,Chapitre 1٣, p.47٨.
(2) – Ibid, Tome.1, Livre.11,Chapitre.11, p.47٨.– 47٩
(3) – Ibid, Tome.1,,Livre.11, Chapitre 14, p.479

هنا ينفي أوغسطين وجود الزمان كمكون فيزيائي تحدده حركة الأجسام، إذ كيف يمكن الحديث عن وجود الماضي والحاضر والمستقبل، بينما الماضي مضي ولم يعد موجودا والمستقبل لا يمكن الحديث عن وجوده لأنه لم يأت بعد، أما الحاضر إذا بقي دائما حاضرا فإننا نصبح أمام الأزلية، أما إذا تحدثنا عنه باعتباره متحركا فما نكاد نمسك بلحظة من لحظاته حتى تنقضي وتصبح جزءا من الماضي. هنا يرى أوغسطين أنه لا يمكن الحديث عن وجود الزمان إلا باعتباره غير موجودا[١].

ومع ذلك نتحدث عن زمان طويل وآخر قصير، بينما نعني حقيقة ماض طويل ومستقبل طويل، ولا يمكن أن نقول إن الماضي طويل أو أن المستقبل سيكون طويلا لأنهما غير موجودان.

يلاحظ أوغسطين أننا نتحدث مثلا عن مائة سنة باعتبارها زمانا طويلا، والواقع أنه إذا افترضنا أن السنة الأولى قد انقضت فان هذا الجزء لم يعد موجودا لأنه أصبح من الماضي، أما الجزء الباقي الذي لم يأت بعد فهو غير موجود أيضا. وبالتالي لا يمكن أن نتحدث إلا عن السنة الحالية باعتبارها زمانا حاضرا، لكن هل يمكن أن نعد هذه السنة حقا زمانا حاضرا ؟ إذ أنه متى تقرر ذلك لزم أن تكون أشهرا قد مضت وأخرى لم يأت بعد، ومتى تقرر اعتبار الشهر الحالي زمانا حاضرا، فان أسابيعاً منه تنقضي وأخرى لم تأت بعد[٢]. وعموما ما نلبث أن نتحدث عن فترة من الزمان التي تسمى "لحظة"

---

(1) – Ibid, p.479

(2) – Saint Augustin: les *confessions, Œuvres Complètes de Saint Augustin.*, Tome.1, Livre.11, Chapitre.14, Op.Cit, p.479.

إلا وسيكون جزء منها في الماضي بينما الجزء الآخر في المستقبل. وعلى هذا يظهر أنه ليس من شيء يمكن أن نعتبره زمانا.

4-1-2 الزمان القائم في النفس

من الإشكالات الكبرى التي واجهت تصور أوغسطين للزمان، هو توفيقه بين الزمان كوهم غير موجود وبين اعتباره موجودا قابلا للقياس، إذ نقول إن هذا الزمان ضعف ذلك الزمان، أو أنه أطول أو أقصر من زمان آخر. لكن لا أحد يستطيع أن يقيس ما هو ماض انقضى أو مستقبل لم يأت لأنهما غير موجودين، والنتيجة أنه لا يمكن قياس الزمان إلا عندما يمر، لكن بمجرد ما يمر يصبح الماضي والحاضر غير موجودان. لهذا يقول أوغسطين: عرفت لما كنت صغيرا أن للزمان ماضيا وحاضرا ومستقبلا، بينما تبين لي لاحقا أن الحاضر وحده هو الموجود[١].

ومع ذلك يقر أوغسطين أن الماضي والمستقبل موجودان وإلا كيف تنبأ الأنبياء بما سيأتي مستقبلا ورأوه ان لم يكن موجودا، وكيف استطاع الإنسان أن يتحدث بصدق عن ماضيه إن لم يكن له وجود[٢]. إذن الماضي والمستقبل موجودان، ومعنى أنهما موجودان هو أن وجودهما يتحدد في الحاضر فقط،

انظر أيضا
جاريث ب.ماثيوز، *أوغسطين*، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، ص.١٣٤-١٣٥

(1) - Saint Augustin, *les confessions: Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Tome.1, Livre.11, Chapitre.1٧, Op.Cit, p.4٨٠
(2) - Ibid, Tome.1, Livre.11,Chapitre.1٩, p.4٨١

ومعنى أنهما موجودان في الحاضر فقط، أنهما حاضران في النفس، صحيح أن حوادث طفولتي مضت، إلا أن انطباعاتها مازالت حاضرة في ذهني، ففي الحاضر أستطيع أن استحضر صور الماضي، لأنها مازالت في ذاكرتي. ونفس الشيء نقوله عن المستقبل الذي يستحيل أن نفكر فيما سيحدث أثنائه، لأن ما سيحدث سيكون جزءاً من المستقبل، لكننا نستطيع أن نستحضر ونتوقع صورا من المستقبل بناءً على معطيات الحاضر. لأننا لا نرى المستقبل ولكن نرى علل الأشياء وبوادرها الموجودة في الحاضر والتي بواسطتها تستطيع النفس توقع ما سيحدث[1].

لهذا يكون من الخطأ – حسب أوغسطين–وجود الماضي والحاضر والمستقبل، و لكن بالأحرى وجود حاضر لأشياء مضت، وحاضر لأشياء حاضرة، وحاضر لأشياء ستأتي، أي حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، وهذا الأبعاد الثلاثة لا توجد إلا في النفس. فحاضر الماضي هو التذكر وحاضر الحاضر هو الإدراك، وحاضر المستقبل هو التوقع، بهذا يقر أوغسطين بوجود الزمان. واقتبس هنا نص أوغسطين الذي ينكر فيه وجود الزمان إلا بما هو كائن في النفس:" من الثابت عندي الآن أنه لا وجود لا للمستقبل ولا للماضي. ومن الخطأ أن نقول هناك ثلاثة أزمنة: ماضي وحاضر ومستقبل. ولكن الأصح أن نقول إن في الكون أزمنة ثلاثة: حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، وهذه الأبعاد الثلاثة لا توجد إلا في أنفسنا، ولا أرى لها وجودا إلا فيها. فحاضر الأشياء الماضية هو التذكر،

[1] - Saint Augustin, *les confessions, Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Tome.1, Livre.11, Chapitre.1٨, Op.Cit, p.4٨٠

وحاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك الحالي، أما حاضر المستقبل هو الترقب، واسمحوا لي بأن أقر وفقا لهذه التعابير بهذه الأزمنة الثلاثة[١].

إن تصور أوغسطين للزمان بما هو قائم في النفس لهو ثورة على التصور الفيزيائي الذي يجعل من الزمان حركة الاجسام والكواكب، ويبرهن على ذلك بمثالين:

- فلو افترضنا أن الشمس والكواكب توقفت عن الدوران فإن توقفها لا يوقف الزمان، ويكفي أن يدور دولاب خزان حتى نستطيع قياس سرعة دورانه وبطئها[٢]. ويكفي أيضا أن نلقي قصيدة بطريقتين مختلفتين ونقول إن الإلقاء الأول كان أسرع أو أبطأ من الإلقاء الثاني[٣].
- يمكن لنفس الجسم أن يتحرك لساعات طويلة ثم يسكن، ونقول إنه مثلما قضى قدرا من الزمان في حركة فانه قضى أيضا قدرا من الزمان في حالة سكون. فاذا سلمنا بأن لا وجود للزمان إلا مع الحركة فإنه يوجد أيضا زمان مع انعدام الحركة (السكون).

وعليه الزمان ليس امتدادا لحركة الاجسام، إنما امتداد لشيء ما، إنه امتداد النفس في حد ذاتها، فالزمان ذاتي في كل إنسان، ويستشعره داخله[٤]، فالنفس

---

(1) – Ibid, Tome, Livre.1, Chapitre.٢٠ ,p.4٨١

(2) – Ibid, Tome.1 ,Livre.11,Chapitre.٢٣, p.4٨٢

(3) – Ibid, Tome.1 ,Livre.11,Chapitre.٢٦, p. 4٨٣

(٤) – زيغو، علي، *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، ص.١٨٠

هي من ترتب العلاقة بين الأبعاد الثلاثة للزمان الذاكرة والانتباه والتوقع. فلا يكون الماضي طويلا إنما تذكر طويل للماضي، ولا الحاضر طويلا إنما انتباه دهني دائما حاضرا، ولا المستقبل طويلا إنما توقع طويل للمستقبل[1].

يخلو تصور أوغسطين للزمان سواء من خلال "مدينة الله" أو الكتاب الحادي عشر من "الاعترافات"، من أية نية لتأسيس مذهب يهدم مفهوم الزمان الفيزيائي الطبيعي مقابل تأسيس الزمان القائم في النفس، بقدر ما يشير إلى تأسيس لحظة يلتقي فيها الحضور الإنساني بالحضور الالهي، يلتقي فيها زمان الإنسان القائم في النفس بزمان الله الذي يمثل الأبدية، ولا شك أن هذا ما يشير إليه معز مديوني بقوله: " إن الوعي بالزمان يحتاج الى عنصر غير زماني ألا هو النفس، في حين أن البحث في حقيقة النفس تحتاج إلى عنصر غير نفسي ألا هو الله. ذلك ما عبر عنه أوغسطين منذ البداية "[2].

٤-١ تصوره لطبيعة الله وبراهين إثبات وجوده

اتخذ أوغسطين موقفا ثابتا من وجود الله مند صغره، فهو لم ينكر قط وجوده، ويعتبر هذا الإنكار بالنسبة إليه جنونا، فالملحدون إنما ينكرون وجود الله إلا بسبب تغليب شهواتهم وقصور عقلهم[3]، فكتابه الإعترافات مليء بهذه الإشارات، يقول مثلا "إن العالم نفسه بجماله وبتغييره المنظم، وبأشكاله

---

[1] – حسام الا لوسي، *الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم*، ص. ١٤٤

[2] – مديوني، معز، *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، ص. ١٨٥

[3] - يوسف كرم، تاريخ *الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*، ص. ٣٣-٣٤

البديعة يعلن في صمت أنه مخلوق"[١]، ويبرهن على وجود هذا الخالق بتغير المخلوقات، فيقول: "السماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان، إذن هما تتغيران وتتبدلان، ويستحيل أن يكون في غير المخلوق(الله) شيء إلا وقد كان فيه سابقا، يعني أن غير المخلوق ثابت... "[٢].

غير أن براهينه لإثبات وجود الله لم تكن لتتعدى توفيقه بين العقل والايمان، واعتمد أولا على الإدراك الفطري المباشر، فهناك حقائق خالدة ثابتة، أدركتها النفس وهذه الحقائق ليس مصدرها النفس بالذات، بل مصدرها شيئا آخر تماثله، وليس هذا المصدر إلا الله وهنا يرى أوغسطين ضرورة وجود الله ككائن خالد لا متناهي ومستقل، أوجد كل الحقائق الأزلية في النفس، ونقتبس من كتابه الرابع من الإعترافات ما يزكي هذا الأمر: "وغاب عن أعيننا (أي الله)، لكي نعود إلى أنفسنا ونجده فيها، أنظروا في قلوبكم تجدوه فيها"[٣].

كانت لتجربة أوغسطين مع الشكانيين وقع كبير على إثبات الله، فقد انطلق من منطق الشك وصولا إلى وجود الله، ويقتضي هذا المنطق أنه إذا كنت أشك، فإني أعرف بالطبع إني أشك، إذن فعندي حقيقة، وهي إني أشك لأني لا أستطيع أن أشك بأني أشك، وأنا متيقن من ذلك الشك، فأوغسطين يؤسس

---

(1) - Saint Augustine, *The confession Of Saint Augustin*, Livre.7, Op.Cit ,p.١٩٤
(2) -Ibid, Livre.7, p.١٩٤
(3) -Ibid, Livre.10 ,p.69

لهذا المبدأ بقوله إذا كنت أشك فأنا موجود[1]، وإذا كان حقيقيا كوني أشك فإن الله موجود[2]، لأنه من البداهة أن وجود الفكر يقتضي وجود الله.

وهنا دليل ثالث مرتكز على خلق الكون وتغيره. فالسماء والأرض وكل المخلوقات تتغير، ولابد من علة لهذا التغير. إن تغير الكون دليل على ارتباطه بكائن موجود بالضرورة هو الله[3].

هكذا أصبح الله عند أوغسطين موجودا بالفكرة الموجودة في أنفسنا عنه، وموجودا أيضا بالعلة المتمثلة في نظام الكون وفي علة التغيير في جميع مخلوقاته. إلا أن إدراك العقل لوجود الله يجعله عاجزا عن وصفه، وهنا يتطرق أوغسطين لمسألة صفات الله، فالله بالنسبة إليه لا يمكن أن يدرك أو يوصف، لأنه فوق الوصف، وكل تشبيه بينه وبين الإنسان أمر لا يجوز في حقه، فقد نضيف إليه بعض الصفات التي يتفق فيها مع الإنسان، إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن كل تشابه بينه وبين الإنسان[4]، فإذا كان الإنسان إما عاقلا أو قويا أو كاملا، فان الله ليس كذلك، إنما هو هذا العقل وهذه القوة وهذا الكمال.

---

(1) – لقد اهتم الباحثون مند عصر ديكارت إلى يومنا هذا بتحديد تأثير الكوجتو الأوغسطيني (أنا أشك إذن، أنا موجود) في الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، ومن أبرز الدراسات التي تناولت هذه المقارنة كتاب "أوغسطين" لـ جاريث ب.ماثيوز

(2) – علي زيغو، *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، ص.١٤٧

(3) - المرجع السابق، ص.١٤٧

(4) - عبد الرحمن بدوي، فلسفة *العصور الوسطى*، ص.٢٧

لهذا لم يجعل أوغسطين من صفات الله شيئا متمايزا عنه، بل جعل منها عين ذات الله، والذات هي بعينها الصفات، لأن الله يجب أن يدرك من خلال ذاته لا من خلال صفاته[١]، فالله هو الصفات الأزلية، والصفات الازلية هي نفسها الله.

لقد تبلور التصور الأوغسطيني للإله بشكل يدعم تطلعات الكنيسة، التي تؤكد على أن يكون الله مثلث الأقانيم، الآب، والابن، والروح القدس، ويعتقد أنه إذا كان بالإمكان إدراك وجود الله وصفاته، إلا أننا نعجز على إدراكه داخل طبيعته المثلثة، لهذا يوافق العقيدة الكنسية في جعل التثليث سرا لا يمكن إدراكه، ويقول "نحن نعتقد بوجود الله الذي يثبته العقل، ونحاول أن ندرك الثالوث الذي يعرفنا الإيمان فقط على وجوده"[٢].

يقتضي التصور المسيحي للتثليث من جعل الله هو نفسه هذه الأقانيم الثلاثة، وهي ليست مجرد أسماء أو صفات يُنعت بها الله، إنما شخصيات متمايزة غير منفصلة متساوية، فائقة التصور، بلاهوت واحد، جوهر واحد، ذات واحدة"[٣]. والأكيد أن ما جعل أوغسطين يؤكد على عجز الطبيعة البشرية إدراك هذا الثالوث، هي لامعقولية العلاقة القائمة بين هذا الإله وأقانيمه الثلاثة، المتمثلة خاصة في اتحاد الواحد في ثلاثة، وثلاثة في واحد من دون أن يحدث ذلك انقساما في جوهر الذات الإلهية.

---

[١] - كامل محمد محمد عويضة، *أوغسطين فيلسوف العصوص الوسطى*، ص.٥٨

[٢] - علي زيغو، *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، ص.١٥١

[3] - *The Cambridge Companion to Augustine*, Ed Eleonore Stump And Norman Kretzmann, 2006, p.91

غير أنه سيجد نفسه مجبرا على تبرير هذه العلاقة عقلا، خاصة مع ظهور الهرطقات المسيحية بعد مجمع نيقيه، والتي نفت أن يكون الابن من طبيعة الآب أو متساويا معه في الجوهر[1]، فلم يجد غير التشابه القائم بين الإله ومخلوقاته لتبرير هذه العلاقة.

يرى أوغسطين أن كل ما في الطبيعة يحمل نظيرا ما للثالوث، وأدقها هي النفس التي يحملها الإنسان في باطنه، إذ أن النفس الإنسانية ذاكرة وعقل وإرادة، الأولى هي النفس من حيث أنها تحتوي حقائق معينة، والثانية هي النفس من حيث أنها تتعقل، والثالثة هي النفس من حيث هي محبة[٢]، فالوحدة هنا هي وحدة الجوهر بين المعرفة والفكر والمحبة، هذه الوحدة تتمثل في كوني عندما أحب شيئا، فان محبتي تتضمن ثلاثة مفردات: أنا وما أحب، ومحبتي[٣].

هكذا تكون المعرفة والفكر والمحبة ثلاثة، وهؤلاء الثلاثة واحد، وهم متساوون[٤]. فهذه الصورة العقلانية هي الأقرب للثالوث.

كان أوغسطين مؤمنا أن صياغة التثليث داخل إطار العقل أمر صعب، إلا أنه توخى منه تحقيق ثلاثة أهداف أساسية:

---

(1)-Ibid, p.91

(٢) - علي زيغو، *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، ص.١٥٢

(٣) - المرجع السابق، ص.١٥٢

(٤) - هذه الصورة، حسب تصور أوغسطين، هي تأويل ما ورد في سفر التكوين من أن الله خلق الانسان على صورته (التكوين ١/٢٧)، فلما كان الله مكونا من ثلاثة أقانيم، كانت النفس، وهي صورة الله في الإنسان، مكونة أيضا من ثلاثة عناصر وهي المعرفة والفكر والمحبة.

- الرد على الهرطقات المسيحية التي أنكرت أن يكون الابن من طبيعة الآب ومتساويا معه في الجوهر.
- الرد على عقلانية الفلسفة اليونانية التي عجزت عن بلوغ الحقيقة، ويشدد بالخصوص على أسبقية الإيمان حتى نتعقل طبيعة الفداء التي أنيطت بالمسيح-الابن.
- أن الإيمان الذي يرتقي ليُسلم بالخلاص، لا يمكن أن يكون إلا نفسه الإيمان الذي يُسلم بالطبيعة المثلثة للإله[1]. فهو بهذا يقول إن التثليث لا يمكن فهمه إلا في إطار الخطيئة الأصلية.

وهنا نجده يستدعي ثلاثة مفاهيم فلسفية أساسية، إذا ما تبلورت يتحدد التصور الفلسفي/اللاهوتي للخطية الأصلية: الشر، والعناية الإلهية، والإرادة الحرة.

٤-٢ تأصيل الخطيئة الأصلية من خلال مفهوم الشر

عكس ما كان يعتقد أوغسطين خلال تجربته المانوية من أن الله مصدر الشر، وهو يشكل مع الخير قوتين موجودتين متصارعتين داخل الإنسان، لأنهما موجودان داخله بنفس القيمة والقدر، فإنه في مرحلة متأخرة من حياته سيصحح هذا الموقف بالشكل الذي يُؤَول الخطيئة الأصلية.

الله خير، لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير، وكل موجوداته خير، والشر لا يحتاج إلى مُوجد، لأنه عدم الخير ونقص الخير، وما دام الشر عدمٌ ونقصٌ، فلا

---

[1] - *The Cambridge Companion to Augustine*, Op.Cit, p.91

يمكن أن يكون مصدره إلا الإنسان، فالله لم يخلق الشر لكن سمح للإنسان به، حيث يقول في كتابه"حول الإرادة الحرة":" أيها الإله، يا من لم تكن صانعا للشر، لكنك سمحت به حتى تزيل شرا أكبر"[١].

لكن كيف تسرب الشر إلى الطبيعة البشرية؟ هنا يحيلنا أوغسطين على مفهوم الإرادة الحرة Le libre arbitre التي هي منشأ الشر. فالله خلق كل الكائنات العاقلة خيرة بطبعها، وخلق لها إرادة حرة تميز بين الخير والشر، فهذه الإرادة هي المسؤولة على كيفية استعمال حريتها، وقد نتج الشر عن فعل حر لعدم اختيار الإنسان الخير، أي أن الشر هو سوء استعمال هذه الإرادة، فالشرير ينتج بحكم إرادته فعلا شريرا، وليس بفعل قدر إلهي[٢]. غير أن أوغسطين لم يقدم لنا سبب سوء استعمال هذه الإرادة، وتركها دون تعليل.

لماذا إذن سمح هذا الإله بالشر؟ ولماذا لم يخلق للإنسان إرادة مقيدة لا تميل إلا إلى الخير؟ وهل يتعارض الشر مع الإرادة الإلهية الخيرة؟

يرى أوغسطين أن الإنسان لكي يطمح إلى تحقيق السعادة الروحية، لابد أن تكون له إرادة بواسطتها يتجه نحو الخير المطلق، وهذا المسعى لن يتحقق

---

(1)- Saint Augustin, *Traité Du Libre Arbitre: Œuvres Complètes De Saint Augustin*, Op.Cit, Tome.٣, Livre.1, Chapitre.1, Op.Cit, p.32

(٢) - كامل محمد محمد عويضة، *أوغسطين فيلسوف العصوص الوسطى*، ص.٣٩-٤٠

إلا إذا كانت إرادة الانسان حرة. إلا أن هذا الأخير، بفضل ما في الحياة من ملذات، قد تنحرف إرادته نحو اختيار الشر[1].

هنا يضيف أوغسطين مفهوم العناية الإلهية[2] Grâce Divine، كعنصر أساسي ليميز بين الأشخاص الذين وفقوا في اختيار الخير والذين فشلوا فيه. والأمر مرده إلى أن الله يهب عنايته الإلهية للإنسان ليمنحه القدرة على تجنب الشر واختيار الخير، والإنسان بإيمانه القوي ينال العناية الإلهية. بل إن الإيمان نفسه هو العناية الإلهية[3]، وهي لا تنفي الإرادة الحرة للإنسان، لكنها تتفاعل معها حتى تكون أكثر قدرة على اختيار الخير.

حول هذه المفاهيم الثلاثة، الشر والإرادة الحرة والعناية الإلهية، صاغ أوغسطين، ببراعة، مبدأ الخطيئة الأصلية.

أخطأ آدم ونفي من الجنة بسبب خطيئته، وحَرَمَ كل ذريته من نعمة الخير الأسمى، ووَسَم كل من ينحدر من نسله بشر أكبر لا سبيل من الخلاص منه إلا بتدخل إلهي. فالمفهوم الأوغسطيني ينفي أن تكون هذه الخطيئة من قبيل الأفعال التي تنسب لصاحبها، وإلا لنسبت لآدم وحده، إنما هي خطيئة ضد إرادة الله، وشاملة لكل النوع الإنساني، وأصبح الكل يعاني الألم والموت والعبودية والشهوة وسوء استعمال الإرادة، فقصور الطبيعة الإنسانية في

---

[1] – المرجع السابق، ص.٤١

[2] – هذ المفهوم هو الأكثر حضورا وقوة في فكر أوغسطين، حتى أننا لا نكاد نجد قضية من القضايا اللاهوتية إلا ويعالجها بمفهوم العناية الإلهية، حتى لقب بفيلسوف العناية.

[3] – كامل محمد محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصوص الوسطى، ص.٤١

التحرر من الخطيئة أعطى مشروعية لتدخل العناية الإلهية[1]، لهذا "كان تجسد المسيح شرطا أساسيا للخلاص، وهو خلاص لا يشمل إلا من منحه الله عنايته الإلهية"[2]. ويصف لنا أوغسطين بدقة من شملتهم العناية الإلهية: " إن كل إنسان ينحدر من نفس الكتلة الملعونة – النوع الإنساني المخطئ–منذ البداية. ولكن الله مثل صانع الأواني الخزفية استخرج من نفس الكتلة كلا من أبناء المجد وأبناء العار"[3].

التصور الأوغسطيني، وإن لقي موافقة تامة من طرف الكنسية الكاثوليكية، إلا أنه قُبِل بالرفض من طرف بعض رجال الكنيسة، خاصة بيلاجيوس الذي نفى الخطيئة الأصلية عن آدم. وأهم ما عارض فيه أوغسطين هي خمسة مواقف أساسية:

- خطيئة آدم هو خروج إرادي للإنسان عن طبيعته، وموجهة ضد الطبيعة البشرية[4]، لذلك لا يمكن أن يكون استدعاء العناية الإلهية أمرا ضروريا. يقول: "أوافق كل من يقول إن التدخل الإلهي للتكفير عن الخطيئة

---

(1) - AD.Hatzfeld, *Saint Augustin*, Paris: J. Gabalda Editeur,,1918, p.9٩

(2) -Ibid, p.96

(٣) -د.زينب محمود الخضيري: *لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين*، ص.٩١

(٤) – في كتاب" انتقاء القديسين"، وفي معرض مجادلته لبيلاجيوس، يرى أوغسطين أن الإرادة الحرة عاجزة على تحرير الإنسان من الخطيئة، لأنه لا يملك من الفكر والإيمان والإرادة ما يجعله مؤهلا لذلك. لهذا يكون وضع الانسان سلبيا مالم يكن هناك تدخل إلهي. أنظر:
Saint Augustin, *De la prédestination des Saints: Œuvres Complètes De Saint Augustin*, Tome.١6, Chapitre.2, Op.Cit, p.321

الأصلية لم يكن ضروريا، وكل من ينفي هذه الحقيقة محكوم عليه بالعقاب الأبدي "[1].

- لكون أن هذه الخطيئة هي سوء استعمال آدم لإرادته الحرة، فهي لا تشمل كل أبنائه، فعندما يقول بولس أن الكل مخطئ بخطيئة آدم، فهو لا يقصد كل النوع الإنساني بقدر ما يقصد فقط كل من أساء استعمال إرادته الحرة.

- أن تشمل هذه الخطيئة كل الجنس البشري أمر غير ممكن، لأنه يتعارض مع صفة الخير في الله، لهذا لا بد أن تكون ولادة الأطفال خيرة، كحال آدم قبل الخطيئة.

- الموت لا ينتج بسبب الخطيئة، فآدم لم يكن يتمتع بالطبيعة الخالدة قبل خطيئته. لأن الله خلقه فانيا سواء ارتكب الخطيئة أم لم يرتكبها "[2].

- ينفي بيلاجيوس ضرورة تجسد الله في المسيح لتحقيق الخلاص، بل يرى في وساطته جزءا من العناية الإلهية لتوجيه الإنسان نحو الخير[3]، وهي شبيهة بالوساطة التي أنيطت بموسى لما أتى بني إسرائيل بالشريعة.

خَلفَت القضايا اللاهوتية التي عالجها أوغسطين صدى قويا في الفلسفة الغربية، التي ما فتئت تنقسم بين مؤيد لهذا الفكر وبين منكر له، لهذا كان أبرز تحد واجهه هذا الفكر هما إشكالان أساسيان:

---

(1) - AD.Hatzfeld, *Saint Augustin*, Op.Cit, p.9٨
(2) - Ibid, P.9٦
(3) -Ibid, P.9٦

أولهما يتعلق بالمواضيع التي تطرق إليها أوغسطين، فقد عاب الكثير من الباحثين إقحام أوغسطين الفلسفة التي ينبغي أن تقوم على العقل وحده في عقائد مسيحية صرفه، مثل الخطيئة والنعمة الإلهية، فهي تبعا لذلك لا تعدوا أن تكون إلا خادمة للاهوت.

والإشكال الثاني يتعلق بالمصادر التي أمد بها أوغسطين فكره، نجد هذا الأمر جليا في مزجه الأفلاطونية بالمسيحية، وفي تصوره المانوي للمدينتين، وفي تصوره الرواقي لمبدأ الخلق.

غير أن بعض الدراسات كانت أكثر انصافا له، واعتبرت فكره حلقة من حلقات سلسلة الفكر الإنساني، أبرزها تلك التي قام بها جاريث ب.ماثيوز Gareth B.Mathews في كتابه "أوغسطين"، والذي من خلاله أبرز دور هذا الفكر في تشكيل المبادئ الإصلاحية اللاهوتية المؤسسة للكنيسة الكاثوليكية، بل إن هذا الفكر جاوز حدود عصره ليستلهم مجموعة من الفلاسفة المحدثين أمثال ديكارت ولبنتز وباسكال وسارتر وغيرهم[1].

وتبقى إعادة قراءة فكر أوغسطين ونبش جذوره، والوقوف على مصادره، من أهم الأعمال التي تعيد تحديد موقع لهذا الفكر داخل الفكر الإنساني.

خلاصة

لا يمكن الحديث عن الإنتاج الفكري في العصر الوسيط دون استحضار جدلية الفلسفة والمسيحية ووقعهما على هذا الفكر، ولأن كانت حدود التداخل

---

[1] - جاريث ب.ماثيوز، *أوغسطين*، ص.١٠

بينهما غير واضحة المعالم، خاصة قبل مجمع نيقية (٣٢٥م) وهي فترة تأسيس المعتقد المسيحي والتي اتخذت فيها المسيحية من الفلسفة وسيلة للدفاع عن المعتقد، فإن ما بعد هذه الفترة أصبحت الفلسفة وسيلة لصياغة المعتقدات المسيحية وتأويلها.

ويعتبر فكر أوغسطين في مجمله ممثلا للفلسفة المسيحية، باعتبار أن الفلسفة تهدف إلى الوصول إلى مجموعة من الحقائق، والدين أيضا مجموعة من الحقائق، ولما كانت الحقيقة لا تعارض الحقيقة، فإنه لا تعارض بين الفلسفة والدين، ومن ثم جمع بينهما في وحدة متكاملة تجسدها الحقيقة المسيحية (المسيح/الإله)، بل نجده يضع إجابات عقلانية على قضايا لاهوتية كخلق العالم وأصل الكون ومفهوم الزمان ومفهوم الشر وتأصيل الخطيئة الأصلية....

إشكالية الفلسفة المسيحية في فكر أوغسطين هي في الواقع بحث عن موقع للأفلاطونية داخل هذا الفكر، ذلك أن الأفلاطوينة شكلت مذهبا وجد فيه أوغسطين ما يتوافق مع القضايا العقدية ومهدته لاعتناق المسيحية، بل إن الأفلاطونية أصبحت جزءا لا يتجزأ من مشروعه الفلسفي اللاهوتي، وباتت عودة أوغسطين إلى هذا المذهب عودة إلى مسألة الحقيقة التي يبحث عنها كل من الفيلسوف واللاهوتي على السواء.

لائحة المراجع

•الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، ترجمة عن اللغة الأصلية، القاهرة: دار الكتاب المقدس، ٢٠٠٨م.

المراجع العربية:

- الألوسي، حسام: *الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
- بدوي، عبد الرحمن: *الزمان الوجودي*، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.
- بدوي، عبد الرحمن: *فلسفة العصور الوسطى*، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ .
- جاريث ب.ماثيوز: *أوغسطين*، ترجمة أيمن فؤاد زهري، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة.
- جلسون، إتين: *روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط*، ترجمة أمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ .
- حنفي، حسن: *نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسليم، توما الاكويني*، دار التنوير،٢٠٠٨ .
- الخضري، زينب محمود: *لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين*، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٩٢ م.
- ديورانت، ول وايريل: *قصة الحضارة*، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧ .

- زيغو، علي: *أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية*، دار إقرأ، ١٩٨٣.
- عبد المسيح، عادل فرح: *موسوعة آباء الكنيسة*، ج٢، دار الثقافة.
- عويضة، كامل محمد محمد: *أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى*، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٣.
- غيورغ غادامير، هنس: *فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ٢٠٠٦م.
- كرم، يوسف: *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
- مديوني، معز: *مقدمة لقراءة فكر أوغسطينوس*، جداول للنشر، لبنان،٢٠١١.
- يعقوب ملطي، تادرس: *نظرة شاملة لعلم الباترولوجي في الستة القرون الأولى*، كنيسة مار جرجس باسبورتنج، الإسكندرية ٢٠٠٨م.

المراجع الأجنبية:

- AD.Hatzfeld : *Saint Augustin*, J.Gabalda Editeur, Paris,1918.
- Auguste Nicolas: *Etudes philosophiques sur le christianise*, la librairie d'Auguste Vato, Paris.
- Britannica Concise Encyclopedia: *Encyclopædia Britannica*, INC,٢٠٠٦ .

- *Britannica Encyclopedia of World Religions*: Britannica Encyclopedia. INC, 2006.
- Etienne Gilson: *La philosophie au moyen âge*, de Scot Erigène S. Bonaventure, Payot, Paris, 1922.
- Lindon Say Jones: *Encyclopedia of Religion*, Editor in CHIEF, 2005
- *New Catholic Encyclopedia*: The catholic University of America, Published by Gale, 2003.
- Nourrison : *La Philosophie de saint Augustin*, Imprimerie de Bourdier, Paris.
- Peter Brown: *Augustine Of Hippo*, University Of California Press, los Angeles,1967.
- Saint Augustin : *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, traduction M.Poujoulat et de M. L'abbé Raulx, BAR-LE- DUC, L.Cuérin Editeur, 1804.
- Saint Augustine: *The confession Of Saint Augustine,* published by ICON Classics. Webster's French Thesaurus Edition, New York, 2005.
- Sara E.Karesh and Mitchell M.Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Fact on File.2006.

The Cambridge Companion to Augustine: Ed Eleonore Stump And Norman Kretzmann, 2006.

بولس في الفكر الديني المسيحي، دراسة نقدية

محمد مبشوش

مقدمة

ترتكز جل الأبحاث والدراسات التي تختص بالفكر الديني المسيحي، أو تلك المتعلقة بدراسة الديانة المسيحية على محاور ومواضيع لها صلة مباشرة بأسس الديانة المسيحية، كدراسة العقائد الشرائع، في حين تغيب مثل هذه الدراسات دراسة شخصية بولس Paul التي تعتبر محورية في كل هذا، على اعتبار أن الشخص المراد دراسته له دور هام في بزوغ هذه الديانة (المسيحية) فحتى الدراسات التي حاولت التعريف ببولس كانت دائما تتجه الى دراسة فكره اللاهوتي والفلسفي، أودراسة مضمون رسائله، وعلاقتها بكتابات أخرى، وكذا المشاكل التقنية واللغوية لتلك الرسائل، مغيبة دراسة شخصيته لسبب أو لآخر، وهنا كان حريا بنا أن نلفت انتباه القارئ العربي المهتم بهاته الشخصية، ونوضح أهم ما يميزها بدءا بالإسم والجنسية والمكانة العائلية، ومرورا بالتربية والتعليم، وانتهاء بالخلفية الفكرية التي اكتسبها من محيطه الذي عاش فيه.

تعريف بولس

إن تعريف أهم شخصية لها وزنها في "الكتاب المقدس"، وخاصة في "العهد الجديد" ليس بالسهولة المرجوة، فالشخصية المراد تعريفها تمتلك في العهد الجديد اسمين هما شاوول שאול وبولس Paul. ومن المعروف عند

اليهود في الشتات أن كل ولد يولد يحمل اسمين فالأول عبراني مثل شاول، والثاني يتناسب مع لغة اهل البلاد[١]. فبولس كان يُدعى باسم شاول، وهو اسم عبري على اسم أول ملوك بني اسرائيل عندهم[٢]، واسم شاول تعني بالعبرية المشتهى . شوقي أو المطلوب في الصلاة، مما يفيد أن والديه كان يشتهيان أن يرزقا ولدا وكان يصليان من أجل ذلك، مما يوحي أيضا بأنه الابن البكر، وعلى هذا يكون أبواه قد نذراه لخدمة الله .[٣]

يقول وول ديورانت: "وأكبر الظن أن اسم بولس كان هو اللفظ اليوناني المرادف للاسم العبري شاوول، ولهذا ظل الإسمان يطلقان على هذا الرسول منذ طفولته"[٤]، وقد ذكره لوقا أيضا بهذا الاسم في سفر أعمال الرسل وذلك بقوله: " وأما شاول الذي هو بولس أيضا"[٥].

ولد بولس "شاول "في كليكية في مدينة طرسوس، وهي عاصمة إقليم كيليكية جنوب أسيا الصغرى من جبال كيليكية[٦]، وقد تضاربت آراء

---

(1) . W.Conybeare ,Lilfe and Episstles of st paul ,puplished.by charles.SCRIBNER .CO .1866 New york.vol 1.p .39

(2) .A.Badiou.Saint .Paul ..stanford University.Press.1997. p.16

(3) Neander ,Aug. General History of the christian Religion and church. Edinburgh, 1847,vol.1, P.80

M.vidal,sant paul sa vie et ses ouuveres,Paris ,augste vaton libraire ,editeur 1863,p.9

(٤) . ول ويريل ديورانت، قصة الحضارة . قيصر والمسيح . أو الحضارة الرومانية .. ترجمة محمد بدران: ج٣ من المجلد ٣.دار الجيل: بيروت، ب، س، ص :٢٤٩

(5).أعمال الرسل، الإصحاح ٩/١٣

(٦) . طرسوس مدينة كانت ذات شان عظيم في أيام بولس الرسول فتاريخ تأسيسها يرقى الى سنة ٢٠٠٠ق.م، وقد استعمرها الإغريق. وأنقذها الامبراطور الاسكندر الأكبر من حريق مدمر

الدارسين حول سنة ولادة بولس بالضبط، بعضهم قال أنه ولد حوالي العام ١٠. ١٢م[١]، من أبوين يهوديين من سبط بنيامين وينتميان الى فرقة الفريسين[٢]، وذهب البعض الآخر على أنه ولد في السنة الأولى والخامسة بعد الميلاذ، وقيل عن هذا التاريخ أنه من الصعب من وجهة نظر علمية محضة التدقيق في هذا التاريخ[٣]، في حين أكد ول ديورانت على أنه ولد في السنة العاشرة بقوله :"ولد واضع اللاهوت المسيحي في طرسوس من أعمال كليكيا

أشعله فيها الجيش الفارسي المتقهقر أمامه سنة ٣٣٣ ق. م. وقد صكت نقود باسمها في زمن حكم انطيوخس الرابع سنة ١٧١ ق. م. كما صارت عاصمة كليكية وحازت الحكم الذاتي أيام بومبي سنة ٦٧ق.م. وقد اتخدها شيشرون الخطيب اللاتيني الدائع الصيت مقرا له أثناء حكمه كوالي على مقاطعة كليلية سنة ٥١. ٥٠ ق. م. وقد زارها يوليوس قيصر سنة ٤٧ ق. م. فأخدت لقب "يوليوبوليس" على شرفه. وعندما حصل أنطيوس قيصر عاى القسم الشرقي للإمبراطورية الرومانية نالت رضاه ، وهناك في طرسوس تقابل أنطونيوس مع كليوباترة. والية مصر . وعندما اعتلى أغسطس قيصر على كل الامبراطورية الرمانية نالت طرسوس مزيدا من الامتيازت منها إغفاؤها من الجزية، وقد وهب أغسطس قيصر هذه المدينة "طرسوس" الى احد أبنائها الوطنين المخلصين وهو أثينودوروس وهو الفيلسوف الرواقي الشهير ، وقد كان معلما للقيصر، وفي هذه الأيام اندفعت الدينة في نهضة ثقافية عالية، فاحترفت التعليم الأكاديمي والفلسفة ودراسة الإنسيكلوبيديات حتى فاقت طرسوس كلا من أثينا والاسكندرية، حسب قول المؤرخين. وقد بلغ عدد الزوار والرواد لهذه المدينة طلبا للفلسفة أكثر من تعداد أهلها، وصارت طرسوس في عرف علماء هذا الزمان جامعة أكاديمية بحد ذاتها.

وكانت طرسوس مشهورة بنسج الصوف من شعر الماعز وكان يصنع منه الخيام ويسمى كيليكيوم.

F .F.Bruce ,Paul , Apostle of the Heart Set Free,Paperback ,edition 2000 ,p32 ,36

[١] . أ. س، ميغوليكسي، أسرار الآلهة والديانات: ترجمة حسان ميخائيل إسحق، دار علاء الدين. سوريا، دمشق ٢٠٠٤م، ص:٤٥٧

[٢] .بسمة أحمد جستنية، تحريف رسالة المسيح عبر التاريخ: الأسباب والنتائج، دار القلم، دمشق. ط ١، ٢٠٠٠ م: ص :١٣٢

[3] .A.Badiou.Saint. Paul, P.16

في السنة العاشرة من التاريخ الميلادي"[١]. والراجح أنه ولد بعد عيسى عليه السلام بفترة قصيرة، وبهذا فهو من نفس جيل المسيح عليه السلام[٢]، ونشير هنا الى أن قلة من العلماء هم من عالجوا مسالة التقارب الزمني بين بولس والمسيح[٣]. لكن كل ما يهمنا أن بولس والمسيح عليه السلام أبناء جيل واحد وعاش معاً في فترة واحدة، بغض النظر بين الفارق الزمني.

إن لبولس انتماءات متعددة نجدها في سفر أعمال الرسل، فتارة يقول إنه يهودي وذلك بقوله: "أَنَا رَجُلٌ يَهُودِي وُلِدْتُ فِي طَرْسُوس كْلِيكْيَة وَلَكِنْ رُبِّيتُ فِي هَذِه المَدِينَة "[٤].يقصد أورشليم. ويقول أيضا في رسالته الى أهل فيلبي: "من جهة الختان مختون في اليوم الثامن، من جنس إسرائيل من سبط بنيامين، عبراني من العبرانيين"[٥]. وهنا يؤكد على أنه عبراني من العبرانيين وهذا يفيد وضعا مميزا في كونه يهوديا، والمعنى ينصب على حالة معينة من المستوى الاجتماعي واللغوي والثقافي أيضا، كانت تعيش عليه الأسرة ... وكلمة عبراني تفيد من حيث الهوية الشخصية قدرة التكلم باللغة العبرية الأرامية الأصلية بإتقان، فتأكيد بولس أنه عبراني من العبرانيين، ولو أنه مواطن روماني يتقن اليونانية، يفيد أنه من أسرة عريقة في يهوديتها لم يدخلها دم أممي، وكانت محافظة على

---

[١]. ول ديورانت، قصة الحضارة، مصدر سابق، ص: ٢٤٩

[2] .A.Badiou. Saint .Paul, p.16

[3] .Paul Barnett Wm. B. Eerdmans , Paul, Missionary of Jesus, Publishing, 2008,p .15.

[٤]. أعمال الرسل :٢/٢٢

[٥]. رسالة الى أهل فيلبي: ٣/٥

ثرات أجدادها[1]. وهذا ما برهن عليه بولس عفويا عندما وقف يخاطب الشعب اليهودي المتجمهر ضده كي يدافع عن نفسه بعد اتهامه بتدنيس المعبد، بلغة عبرية أفحمت الجميع وذلك بقوله: "فَلَمَّا أَذِنَ لَهُ، وَقَفَ بُولُس عَلَى الدَّرْجِ وَأَشَارَ بِيَدِهِ الَى الشَّعْب فَصَارَ سُكُوتٌ عَظِيم، فَنَادَى بِاللُّغَة العِبْرِيَة قَائِلاً:[2] " هذا عن انتماءه اليهودي، أما الانتماء الآخر الذي ادعاه بولس ونسبه لنفسه هو الانتماء للفرقة الفريسية[3]، وذلك بقوله :"أَيُّهَا الإِخْوَة الرِّجَال أَنَا فَرِيسِي ابْنُ فَرِيسِي "[4]، بولس لم يقف عند هذا الحد بل ادعى أن له انتماء آخر وهو الا نتماء الروماني وهو ماسنجده في الإصحاح الثاني والعشرون من من سفر أعمال الرسل يقول لوقا :" فَلَمَّا مَدُّوهُ لِلسِّيَاط قَالَ بُولْس لِقَائِد المِئَة الوَاقِف: أَيَجُوزُ لَكُمْ أَنْ تَجْلِدُوا إِنَسَانًا رُومَانِيًا غَيْرَ مَقْضٍ عَلَيْه ،فَإِذَا سَمِعَ قَائِدُ المِئَة ذَهَبَ الَى اللأمِير وَأَخْبَرَهُ قَائِلاً ،انْظُر مَاذَا أَنْتَ مُزْمِع أَنْ تَفْعَلَ لِأَنَّ هَذَا الرَّجُلَ رُومَانِي ،فَجَاءَ الأَمِيرُ وَقَالَ لَهُ قُلْ لِي هَلْ أَنْتَ رُومَانِي ؟ فَقَالَ نَعَمْ "[5].

---

[1] . الأب متى المسكين، القديس بولس الرسول حياته، لاهوته، أعماله، ط،١ ١٩٩٢، مطبعة دير القديس أنبار مقار، القاهرة

[2] . أعمال الرسل: ٢١/٤٠

[3] . الفريسية هي فرقة تمثل القاعدة الصلبة للديانة اليهودية، وعليها يعتمد جمهور اليهود، وهم متعصبون أشد التعصب، يقاومون كل تطور ويتمسكون بحرفية النص ما استطاعوا الى ذلك سبيلا، يعتقدون ان التوراة بأسفارها الخمسة خلقت مند الأزل، وكانت مدونة على الألواح.
ويعتقد الفريسيون في البعث وقيام الأموات ويؤمنون بالملائكة والعالم الآخر. ويرى الفرسيون أن التوراة ليست هي كل الكتب المقدسة التي يعتمد عليها وإنما بجانب التوراة روايات شفوية، بل إنها هي بحد ذاتها أقدم من التوراة وأقدس، وتلك الروايات حينما دونت سميت بالتلمود.
عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية مند البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع ط:٢٠٠٣/١ / ط:٢٠٠٤/٢ دمشق، سوريا، ص: ٥٤ , ٥٥

[4] . أعمال الرسل: ٦/٢٣

[5] . أعمال الرسل: ٢٢/٢٥.٢٧

فهذا التحول المفاجئ في الانتماء بالنسبة لبولس تارة يهودي، وتارة فريسي، وتارة أخرى روماني لم يكن اعتباطا منه، وإنما كان ذكاءا ليس إلا.

فقوله إنه يهودي عبراني كان حين خطب في اليهود يوم القبض عليه حتى يكسب عطفهم بقوله إنه نشأ وتربى يهوديا مثلهم، أما ادعاؤه خلاف ذلك أنه فريسي فهذا يرجع بالأساس، لما علم أن قسما منهم أي من الصدوقيين والآخر من الفريسيين، حينها صرخ في المجتمع أيها الرجال أنا فريسي ابن فريسي، في حين أن ما ورد على لسانه أنه روماني فهذه لم تكن إلا حيلة ليخلص نفسه من الجنود الرومانية التي قبضت عليه[١].

إذن ومما سبق ذكره يمكن القول إن بولس كان يلبس لكل مناسبة لباسها، ويستعين بطلاقة لسانه وسعة ذكائه وحسن منطقه في تخليص نفسه من أي ورطة يقع فيها.[٢]

تلقى بولس تربية دينية من أبيه، كان لها أثر كبير في تكوين شخصيته خصوصا على المستوى اللاهوتي، فقد كان والد شاوول فريسي شديد الصرامة في الاتجاهات الدينية الوطنية[٣].

---

[١] . محمد وصفي، المسيح والتثليث، تقديم محمد عبد الله السمان، دار الفضيلة، ب. س، ص: ٤٩.٥٠

[٢] . صلاح العجماوي، نصرانية عيسى ومسيحية بولس، لواء الحمد للنشر والإعلان ، ١٩٨٩ الإسكندرية، ص: ١٤٣

[٣] يوحنى الدمشقي، بولس الرسول، م. س. ص:٢٨.

وواضح أن والد بولس هو الآخر كباقي اليهود في تلك الفترة، كان شديد الحرص على تلقين ابنه تربية يهودية أصيلة، كما هو واضح وكما سنبين أيضا، ففي سن السادسة من عمر "شاول" بولس ذهب الى "الأمبلو" أي مدرسة المجمع، وكان يتعلم تاريخ شعبه كونه مختارا بالنسبة للأمم الأخرى، فخيالُ الفتى كان يشتغل بانتصارات وآلام أمته التي كانت تثير مكامن قلبه، كانت خواطره في كل يوم يعود فيه الى البيت تحوم وتجول في عالم من تاريخ جديد، فالمعلمون كانوا يكلمونه عن مستقبل شعبه[1]. فقد ترسخت في ذهن بولس هذه الأفكار وأصبح بموجبها لا يبالي بما يقال حوله وهو صبي، فليس بمستغرب إذا قلنا إن اليونانين الذين كانوا في سن شاول كانوا يعاملون رفاقهم من اليهود باحتقار، أما الصغير شاول فكان يعرف أن اليونانين كانوا دونه لأن شعبه عندما كانت رومية وأثينا أمكنة للرعاية، كان يعيش تاريخه المجيد، وعندما كان أولاد الوثنيين يلعبون لعبة. سكبيون وأنياس . ويحكون الأحلام حول الإسكندر الكبير وقيصر كان شاول يرتجف أمام يهوه إله شعبه الكلي القدرة احتراما لاسمه المقدس الذي لا يجوز التلفظ به لقداسته[2]. ولنا أن نتصور مدى الاعتزاز الذي وصل إليه بولس اتجاه دينه وهو لايزال حديث السن.

والمعتقد أن بولس، وبعد اكتمال تعليمه في السنة الثالثة عشر، أرسله أبوه الى أورشليم ربما مع أحد أقاربه أو مع أحد الحجاج ليدرس الناموس بدقائقه

---

(1). يوحنى الدمشقي، بولس الرسول، م، س، ص: ٢٨
(2). نفسه، ص: ٢٩

والتوراه ككل، على يد أشهر مفسري التوراة في ذلك الزمان وهو غملائيل[1]، ويخبرنا لوقا في سفر أعمال الرسل[٢]، أن بولس قد تعلم في أكاديمية القدس الفريسية على يد الحاخام "غمالائيل" وهو أحد أشهر المعلمين الفريسين في أورشليم[٣]، ويقول عنه لوقا في سفر أعمال الرسل:"رجل فريسي اسمه غملائيل معلم للناموس مكرم عند جميع الشعب "[٤]، ومعروف أن بولس استقى من هذا المعلم ثلاث خصال:

- الصراحة مع الصدق، مع أمانة الحكم على الأمور.
- الاستعداد للدراسة باللغة اليونانية والاستشهاد بالكتاب اليونانيين.
- اليقظة والغيرة على الناموس اليهودي[٥].

وهنا قد يطرح سؤال، هل فعلا تلقى بولس تعليمه على يد معلمه غملائيل كما قال؟ ولنا في قصة تحول بولس كما سنبين لاحقا تنكره لكل هذه المبادئ التي استقاها من معلميه أم أن لوقا اخترع ذلك ولفقه لتلميع صورة معلمه بولس ، يجيب شارل جنبيرعلى هذا السؤال بقوله: "وليس في وسعنا بطبيعة الحال نفي هذا الخبر بصورة قاطعة، ولكننا نستطيع القول بأنه على أي حال لا نتفق كثيرا مع الصورة العامة التي تكونت لدينا من دلائل مختلفة: فلا

---

[1]. الأب متى المسكين، القديس بولس، حياته، لاهوته، أعماله. م، س. ص: ٤٣

[٢]- أعمال الرسل الإصحاح، ٢٢/١-٤

[٣]- محمد علي البار، دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، دار القلم، دمشق سوريا. د. ت، ص: ٢٠٢.

[٤]أعمال الرسل ،٣٤/٥.

[٥] الأب متى المسكين، القديس بولس الرسول، م، س. ص: ٤٧.

نفهم مثلا أن تلميذا من تلاميذ كهنة فلسطين يصل به الحال إلى تجاهل وإنكار أساتذته كما فعل بولس في طور من أطوار حياته ونراه أحسن التعبير عن الروح اليهودية التي كانت تسود على ما يبدو في معابد المهجر المتأثرة بالفكر اليوناني"[1].

وفي هذا الصدد يقول أحمد علي عجيبة: "إننا نقول إن تعلمه اليهودية على يد يهود أورشليم الذين يمتازون بالمحافظة على الناموس أو النص العبري قول مشكوك فيه، أو هذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن تعاليم بولس اليهودية كان على يد معلمين من المهجر، وخاصة وأن تعلمه اليهودية الأول كان في طرسوس، تلك التي كان يعيش فيها كثير من اليهود المهاجرين من أورشليم، ويؤكد ذلك الأفكار التي بشر بها بين المسيحين بعد دخوله المسيحية، واستخدامه للنص اليوناني في الاستشهاد دون النص العبري[2].

فشارل جنبير هو الآخر أكد على أن بولس لم يتلق تعاليم اليهود في القدس وذلك بقوله: "أغلب الظن في رأينا أنه تلقى فعلا العلوم الخاصة بأصول اليهودية واستوفاها، وتدرج في الدراسات الدينية إلى أبعد حدودها، لكن في غير القدس من المدن، فلم تكن فلسطين هي الموطن الوحيد للعلماء اليهود،

---

[1] - شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت، ص: ٦٩.

[2]- أحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، موسوعة العقيدة والأديان، رقم ١٠ -دار الأفاق العربية القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، ص:١٥٢.

ونحن نعلم علم اليقين أن منهم أيضا من يقيم بالإسكندرية وبأنطاكية، والدلائل تشير على أن بولس قد أكمل دراسته بهذه الأخيرة"[1].

فالتربية الدينية التي تلقها بولس من غملائيل أو من معلميه السابقين جعلته لا يهتم بالأمور الدنيوية إذا صح التعبير ولا يلقي لها بال، فالغاويات من العبرانيات المولهات المعطرات التي سلبت عقل تيطوس وأوقعته في شباكها بأسوارهن وخلالهن المجلجلة في معاصمهن وأرجلهن كن بالنسبة لشباب من شباب المقاطعات مثلا للظرف والأناقة؛ كانت هذه الأمور بالنسبة لبولس لا تستحق الاهتمام، فالأمور الدينية سيطرت على على عالمه الفكري والشعوري، ومع أن الزواج كان فريضة لازمة يفرضها كهنة اليهود فإن بولس اختار البتولية وأن يكون زواجه من النوع الروحي[2].

الخلفية الفكرية والثقافية لبولس

لقد مر معنا الحديث عن تربية بولس وكذا تعليمه وبينا كيف كان لهذه التربية دور مهم في بناء شخصية بولس اللاهوتية. وقد ساعده على بناء هذه الشخصية بالإضافة الى كل من التربية والتعليم عوامل أخرى، فقد كانت الامبراطورية الرومانية في زمن ولادة بولس، هي المسيطرة على العالم آنذاك، وكان الاتصال والتنقل بين أجزاء الإمبراطورية سهلا وميسورا، خاصة وأن الرومان أمنوا الطرق من اللصوص، والبحار من القراصنة، فانقطعت بذلك عصابات السطو وقطاع الطرق، ومن ثم زادت المبادلات التجارية والعلاقات

[1] – شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها مصدر سابق: ص: ٦٩

[2] .يوحنى الدمشقي، بولس الرسول، م.س، ص: ٣٥

الثقافية بين الشعوب، وكان العالم حينئذ يعج بالفلسفات والمعتقدات الدينية المختلفة[1]، فبولس ولد ونشأ في بقعة من أجزاء هذه الإمبراطورية وبالتحديد في مدينة طرسوس إحدى المدن اليونانية[2]، هذه المدينة كان لها أثر كبير في تكوين شخصيته، يقول شارل جنبير عن هذه المدينة: "وكانت طرسوس مدينة نشيطة غاية في النشاط تقع على نهاية إقليم سيليفيا، وكانت بمثابة حلقة الاتصال بين هضبة آسيا الصغرى والشام ومفرق الطرق التجارية التي تجلب إليها في آن واحد من اليونان وإيطاليا وفريجيا وكابا دوسيا والشام وقبرص وفينيقيا ومصر، سيلا لا ينقطع من الأفكار والعقائد والتأثيرات المختلفة"[3].

وقد حاول ملوك الشام وخاصة أنطاكيوس (سنة ١٨١ ق.م) أن يصبغوها بالصبغة الإغريقية، غير أنها بقيت أساسا مدينة شرقية، وذلك على الأقل في مجال المعتقدات السائدة وإن انتشرت فيها المدارس اليونانية، وقام بين رحابها ما يشبه اليوم بالجامعة، يقول الجغرافي سترابون Strabon الذي كان معاصرا لبولس في تلك الجامعة، إنها كانت سببا لشهرة المدينة في العالم اليوناني والروماني، وكانت تنافس مدارس أثينا والإسكندرية وعلى الأخص بما يتعلق بالدراسات الفلسفية، وكان أساتذة هذه الدراسات ينتمون إلى المذهب الرواقي[4]، وراحوا ينشرون مبادئه على نطاق واسع في شبه حملة تبشيرية ذات

---

[1] - أحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، ص: ١٥٢.
[2] - أحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية.م.س، ص: ١٥٢.
[3] - شارل جنبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ص: ٦٨.
[4] - المذهب الرواقي: يعني بدراسة الأخلاق أكثر من غيره يقول سارتون: فالأخلاق هي المذهب الرواقي ومجده،
جون سارتر تاريخ العلم ترجمة لفيف من العلماء دار المعارف، ط.٣ القاهرة ج٣، ص: ٣٩٢.

طابع شعبي يتفق مع طرق تفكير الجماهير. وهكذا نستطيع أن نجد تفسيرا للأمر الذي يهمنا بالدرجة الأولى، وهو معرفة بولس للمبادئ الأولى للفلسفة الرواقية وللوسائل الشائعة في الأساليب الخطابية لدى المفكرين اليونان، وذلك مع ترجيحنا أنه لم يكن من رواد جامعة طرسوس، ولا من دراسي الفلسفة الرواقية، فقد كفاه أنه عاش شبابه في هذا الوسط الذي تشبع بالتراث اليوناني على أيدي أساتذة الفلسفة، هؤلاء الذين حملوا بين التفكير الفلسفي والأسلوب الخطابي[1]. فبولس لم يكن بحاجة ليدخل الجامعة كما قيل، ففي الطرقات والساحات وتحت ظلال الأشجار على طول نهر كيدنوس كان الرواقيون والكلبيون والخطباء يتناقشون في الفلسفة والدين والأخلاق، وكان بولس يذهب من حين الى آخر الى المجمع ليستمع الى نقاش رجال الفكر العلمي، ومما لا شك فيه أيضا أنه خلال إقامته الطويلة في طرسوس تجادل مع هؤلاء المتكلمين وناقشهم، وبهذا يكون بولس قد أخد عن عن الخطباء الرواقيين بعض تعابيرهم واصطلاحاتهم الخطابية[2] .هذه الأخيرة ساعدته على امتلاك ناصية اللغة الفصحى وكذلك الشعبية دون أن يكون مقيدا بأي مدرسة كما سبق معنا الذكر.

يقول عثمان أمين عن الرواقية: ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين على أن الرواقية لم تكن مذهبا بقدر ما كانت عقيدة أخلاقية.

الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية: ط٣، القاهرة ص: ١٠.

وقد وضع أصول هذه الفلسفة: زينون (٣٣٦-٢٤٦ ق. م) وأكملها من بعده (أفلاينتوس ٣٣١-٢٣٢ ق.م) وأفريسيوس ٢٨٢-٢٠٩ ق.م)

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان: د.ط، د.ت، ص: ٢٢٣.

[1] - شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، مصدر سابق، ص: ٦٨-٦٩.

[2] .يوحنى الدمشقي، بولس الرسول، م، س. ص :٢٤

أما فيما يخص الجانب الديني في المنطقة المحيطة بمدينة طرسوس فقد كانت عبادة الآلهة مثل أتيس Atis وأدونيس Adonis وملكارتMelkart موجودة في طرسوس، والغريب أن هذه الآلهة تشبه البشر في سلوكها وأعمالها، في حين أن أغلب الآلهة الذين يموتون ثم يبعثون مرتبطون بمواسم الفصول الزراعية، ويلاحظ أن الإله عندهم يتعذب كما يتعذب الإنسان، ثم يموت كما يموت الإنسان، ولكن يتغلب على الموت وحينها يبعث من جديد ليظهر مجده وقوته[١].

فهذه المعتقدات التي صاحبت المناطق المجاورة لمدينة طرسوس، كان لها أثر كبير في إدخال بعض الوثنيات من قبيل جعل طرسوس مركزا لعبادة آلهة الزراعة "ساندان" الذي شابه الأديان الخفية تماما، والذي قرنه أهل اليونان بهرقل، وكان يقام في طرسوس أيضا مهرجان سنوي لتكريم ساندان حيث يبلغ الاحتفال ذروته عند التظاهر بإحراق تمثال هذا الإله[٢].

هذه الظواهر جعلت طرسوس مدينة لها أهميتها واستراتيجيتها، مما جعلها ممرا تجاريا هاما لجميع الشعوب والأجناس الذين كانوا يأتون ومعهم أفكارهم ومعتقداتهم وفلسفاتهم، فيطلع عليها أهل طرسوس، ويأخذون منها ما يحلو لهم ويتركون مالا يقع في نفوسهم، بعد أن يعرفوا مضمونها[٣].

---

[١] – محمد علي البار، دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، دار القلم سوريا، د.ت، ص: ٢٠١.

[٢] – بسمة أحمد جيستنية، تحريف رسالة المسيح، م، س، ص: ١٣٦

[٣] – أحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، م، س، ص: ١٥١.

وقد لا نجانب الصواب إذ قلنا إن بولس قد تشبع ببعض المظاهر الوثنية التي عاينها وعاصرها، ولعل العقائد التي نادى بها بعد اعتناقه المسيحية كدين جديد له، تؤكد هذا وسنرجع الى هذا الموضوع بتفصيل.

إذن وخلال هذه النظرة المتفحصة عن البيئة وكذا نشأة بولس العلمية يتضح لنا أن بولس قد تأثر بمدرستين:

المدرسة الأولى: المدرسة التي نشأ وترعرع فيها وهي طرسوس، وهي مدينة من المدن التي شاعت فيها الفلسفات والأفكار اليونانية حيث تشبع بالفلسفات المنشرة هناك، وفي هذا يقول فراس السواح: "ومن المحتمل أن يكون بولس قد تعلم فيها شيئا من العبادات اليونانية السرية، ورغبة أتباعها في تحقيق الخلود والتماثل مع أرباب الموت والانبعاث المنقدين"[1] ويؤكد هذا أحمد علي عجيبة بقوله: "إن بولس في سنى شبابه اطلع على ما كان منتشرا في طرسوس، فدرس الأفكار الفلسفية اليونانية واطلع على المعتقدات الدينية سواء ما كان منها شرقي أم غربي"[2]

المدرسة الثانية: تأثره بالمدرسة الفريسية كونه تلقى علوم وتعاليم الديانة اليهودية على يد معلمه غمالائيل من أجل تحقيق الناموس الأبوي[3].

---

[1] -فراس السواح، موسوعة الأديان، الكتاب الخامس، الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، دار علاء الدين، ط ٢، ٢٠١٠، ص: ٢٥٢.

[2] -أحمد على عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية مرجع سابق، ص: ١٥٧

[3] - محمد أحمد الخطيب مقارنة الأديان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ب، س، ص٢٤١

وجماع الكلام في هذا الباب هو تأثر بولس بالتراثين اليهودي واليوناني، هذا التنوع الثقافي الذي اكتسبه بولس جعله يتصف بصفات امتاز بها عن غيره، وساعدته على تجديد الديانة المسيحية بعد اعتناقه لها كدين، وقد أجملها محمد أبو زهرة في ثلاث صفات رئيسية وهي:

أنه كان نشيطا دائم الحركة ذا قوى لا تكل وذا نفس لا تمل

أنه كان ألمعيا، شديد الذكاء، بارعة الحيلة قوي الفكر يدبر الأمور لما يريد بدهاء الألمعي وذكاء الأوزعي يسدد السهام لغايته ومآربه فيصيبها

كان شديد التأثر في نفوس الجماهير، قوي السيطرة على أهوائهم، وعلى انتزاع الثقة مع من يتحدث إليه[١].

فبهذه الصفات التي رأينا، وكذلك ما حمله بولس من تراث فكري متنوع جعله يرقى لمستوى ثقافي كبير أهله ليقوم بثورة دينية غيرت ملامح العالم من بعد دينا آنذاك، وينقلب على ذاته في نفس الوقت من يهودي متعصب الى مسيحي مبشر.

كانت هذه أهم الجوانب في شخصية بولس والتي حاولنا من خلالها التعريف قدر المستطاع بهاته الشخصية نظرا لأهميتها في الفكر الديني المسيحي، على اعتبار أن جل العقائد الكبرى في الديانة المسيحية كانت من تأليفه بغض النظر من أين استقى هذه العقائد لكن يبقى السؤال المطروح ما

---

[١] - محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية -دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص: ٦٨

هو سبب تحول بولس من ديانته اليهودية التي دافع عنها الى اعتناقه المسيحية كدين جديد بالنسبة له.

قبل الحديث عن الأسباب التي أدت ببولس إلى اعتناقه المسيحية كدين، وجب علينا أن نبين أولا موقف بولس من المسيحين قبل اعتناقه لها، وهنا سنحاول أن نبين النظرة التي كانت في مخيل بولس عن المسيحيين، وكذا اضطهاده للكنائس المسيحية

بولس مضطهد الكنيسة

إن بداية الحديث عن اضطهاد بولس للمسيحية أو الكنائس ترجع بالأساس الى فترة ما بعد موت أول شهيد في المسيحية على حد قولهم آنذاك.

لقد كان موت استفانوس Stephen منطلقا جديدا لموجة من الأحزان وإشارة الى اضطهاد الكنيسة الفتية اضطهادا دمويا. فبعد إبطال استفانوس للناموس وعوائد اليهود في ظل نعمة المسيح وعدم التقيد بالعبادة في الهيكل[1]، وهي بمثابة إشارة منه الى مستقبل زوال الهيكل، فهذه الكلمات التي قال بها استفانوس كانت بمثابة أول هجوم على الديانة اليهودية شكلا وموضوعا مما أثار حفيظة اليهود، فبعد أن أشعل اسفانوس شرارة الهجوم على الناموس والعوائد والسبت والهيكل وموسى نفسه، وضع الفرنسيين شاوول في موضع الحركة والهجوم المضاد، إذ وفر له من الأسباب العقائدية ماهو كفيل للمقاومة[2]، ولعل رجم استفانوس أمام مرأى من بولس لم يكن من باب

[1] .القديس بولس الرسول، م، س، ص: ٦٣
[2] .القديس بولس الرسول، م، س، ص: ٦٧

المصادفة ،بل كان تدبيرا متقنا من الإله الحكيم الذي أراد أن يطبع صورة هذا الوجه الملائكي (استفانوس) لهذا الشاهد(بولس) الشهيد القديس وهو يموت على ذاكرة ذلك الفريسي العاتي، ويسجل في أعماق وعيه هذا الدفاع المسيحي الذي خلخل أسس المعتقدات اليهودية التي كانت راسخة في عقلية اليهود كالجبال الرواسي[1]، فبولس كما أخبرنا صاحب أعمال الرسل كان شاهدا على ذلك، وفي هذا يقول لوقا: " فلما سمعوا هذا حنقوا بقلوبهم وصرو بأسنانهم عليه و أخرجوه خارج المدينة ورجموه والشهود خلعوا ثيابهم عند رجلي شاب اسمه شاوول، فكانوا يرجمون استفانوس وكان شاوول راضيا "[2].

وجاء أيضا في أعمال الرسل: "وحدث اضطهاد عظيم على الكنيسة التي في أورشليم، فشتت الجميع في كور اليهودية والسامرة ما عدا الرسل، فحمل رجال أتقياء استفانوس وعملوا عليه مناحة عظيمة، وأما شاوول فكان يسطوا على الكنيسة ويدخل البيوت، ويجر رجالا ونساءا ويجرهم الى السجن "[3].

فخلف هذه العبارات يجب أن نضع استفهاما، على اعتبار أن بولس بالرغم من كل هذا كان إنسانا ذا ثقافة عالية، وفكر عميق، وقد أشرنا الى هذا سابقا، ويقودنا السؤال هنا، ألا يمكن أن يترك هذا الفعل الذي شاهده بولس في حق استفانوس شيئا ما في عالمه العميق الداخلي، خصوصا وأن الشخص المقضي عليه رجم جراء أقوال آمن بها حتى الموت؟ ألا يمكن أن تكون هذه هي أول شوكة نخرت بولس وجعلته يفكر مليا فيما قد يفعله، وبهذا تكون هذه

---

[1] .القديس بولس الرسول، م، س، ص: ٦
[2] .أعمال الرسل: الاصحاح ، ٨/ ٥٤.٦٠
[3] .نفسه :٣.١/٧

أول إشارة لهدايته عكس ما توقعه الكهنة؟ ولعل الإجابة عن هذه التساؤلات ستتضح لنا جليا في مابعد.

بعد موت استفانوس كان من المتوقع أن يهجر كل المؤمنين من المسيحين مدينة أورشليم فأما الذين تشتتوا من جراء الضيق الذي حصل بسبب استفانوس فاجتازوا الى فنيقية (لبنان الآن)، وقبرص، وأنطاكيا(عاصمة سوريا في تلك الفترة)، وهم لايكلمون أحدا بالكلمة إلا اليهودية فقط[1]، فبعد إحساس بولس بذلك صمم أن يتعقبهم مما دفعه الى طلب توصية من رئيس الكهنة لمزيد من الاضطهاد خارج أورشليم، جاء في الإصحاح التاسع من أعمال الرسل :"أما شاوول فكان لم يزل ينفث تهددا وقتلا على تلاميذ الرب، فتقدم الى رئيس الكهنة وطلب منه رسائل الى دمشق الى الجماعات حتى إذا وجد أناسا في الطريق رجالا ونساءا يسوقهم موثقين الى أورشليم "[2].

ويقول أيضا: "وإذ أفرط حنقي عليهم، كنت أطردهم الى المدن التي في الخارج "[3]. وهكذا كانت رحلة بولس الى دمشق، ولم يكن في تاريخ المسيحية ما يضارع هذه الرحلة في أثرها الممتد عبر الدهور. خرج بولس من أورشليم قاصدا الجهة الشرقية من دمشق محملا بخطابات وتوصية تمنحه سلطات فائقة يستطيع بها أن يصنع بالمسيحين كل ما اشتهت نفسه، إلا أننا لا نعرف هل كان بولس في هذه الرحلة راكبا أم مرتجلا، ولكن الذي نعرفه أنه كان يرافقه نفر من

---

[1] .أعمال الرسل: ١٩/١١
[2] .أعمال الرسل: ١.٢/٩
[3] .نفسه: ١١/٢٦

القوم ربما من خدم المجمع بسيوف وعصي[١]، الهدف منها القضاء على على من تبقى من أتباع المسيح.

تحول بولس الى الديانة المسيحية

إن لحادث رؤيا بولس للمسيح عليه السلام وهو في طريقه الى دمشق أثر كبير في الديانة المسيحية، لكونها كرست تجربة مهمة لبولس والمتمثلة في هدايته وتغيير إيمانه وهو في طريقه إلى دمشق، لقد كان ذلك بالضبط في طريق دمشق في بداية سنة ٣٠ ميلادية بعد الفترة التي اضطهد فيها الكنيسة، وكانت هذه فترة حاسمة حدثت في حياة بولس، لقد كُتب الكثير عن هذا الأمر وبالطبع، من وجهات نظر مختلفة، ومن المؤكد أنه وصل إلى نقطة التحول هذه، وفضلا عن ذلك، فقد غير تصوره وبشكل مفاجئ رفض كل ما كان يشكل مثله الأعلى، والتي كانت هي جوهر حياته[٢]. ولدينا في هذا الصدد نوعيين من المصادر التي توثق هذا الحادث، فالنوع الأول معروف والذي نحن مدينين له، هو إنجيل لوقا الذي يخبرنا بالحدث على الأقل مرتين في أعمال الرسل، والنوع الثاني من المصادر المتعلقة بهداية بولس يتجلى في رسائل هذا القديس، فهو لم يتحدث فيها عن هذا الحدث بتفصيل، وفي هذا يقول القديس متى المسكين: "إن تسجيل ظهور الرب لشاوول، جاء في سفر الأعمال على ثلاث مرات، مرة من قلم القديس لوقا ومرتين على فم بولس الرسول نفسه، فالمساحة التي احتلتها هذه الرواية لا يفوق اتساعها بين صفحات الأنجيل إلا رواية صلب المسيح وهذا يوحي إلينا بمقدار اهتمام الوحي الإلهي بالدور الذي قام به

---

(١) .القديس بولس، م، س، ص: ٧٠.٦٩

(2) .Saint Paul ‹Pope Benedict XVI, Ignatius Press, 2009.p :21

بولس الرسول في البشارة بإنجيل الفداء، كما يبرز لنا استعل أن قيامة المسيح من السماء بعد ثلاث سنوات من قيامته، حيث يظهر الرب شخصيا كمدبر لكنيسته منقذا لها وممارسا لعمله الأول في انتخاب رسله"[١].

إلا أن تاريخ هذه الرؤية أو هذه الحادثة التي غيرت مجرى حياة بولس تغيرا جذريا غير معروف بالضبط، فبعض المؤرخين يرجح على أنها سنة ٣٠م وبعضهم يقول على أنها وقعت سنة ٣٨م وآخرون يضعونها بين هاتين السنتين[٢]، في حين أن القول الراجح يؤكد أنها وقعت بعد صلب المسيح بقليل[٣].

فهذه الحادثة التي وقعت لبولس وهو في طريقه إلى دمشق جاءت في مصادر المسيحين بثلاث روايات كما قلنا، وسنحاول سرد هذه الروايات الثلاث لننظر ما فيها من اختلاف، أم أنها متكررة فقط.

الرواية الأولى: يقول لوقا في أعمال الرسل " فتقدم شاوول إلى رئيس الكهنة وطلب منه رسائل إلى دمشق إلى الجماعات حتى إذا وجد أناسا من الطريق رجالا أو نساء يسوقهم موثقين إلى أورشليم، وفي ذهابه حدث أنه اقترب إلى دمشق فبغتة أبرق حوله نور من السماء، فسقط على الأرض وسمع صوتا قائلا له: شاوول، شاوول! لماذا تضطهدني؟" فقال: "من أنت يا سيدي"

---

[١]القديس بولس الرسول، مرجع سابق ،ص: ٧١

[٢].بسمة أحمد جستينية، تحريف رسالة المسيح عبر التاريخ، م، س، ص: ١٤٣

(3) Paul، Missionary of Jesus, Paul Barnett Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008, p: 15

فقال الرب: "أنا يسوع الذي أنت تضطهده، صعب عليك أن ترفس مناخس[1]" فقال وهو مرتعد متحير: "يا رب، ماذا تريد أن أفعل؟" فقال له الرب: "قم وادخل المدينة فيقال لك ماذا ينبغي أن تفعل، وأما الرجال المسافرون فوقفوا صامتين يسمعون الصوت ولا ينظرون أحدا، فنهض شاوول عن الأرض وكان وهو مفتوح العينين لا يبصر أحدا، فاقتادوه بيده وأدخلوه إلى دمشق، وكان ثلاث أيام لا يبصر فلم يأكل ولم يشرب"[2].

يستفاد من هذه الرواية الأولى أن بولس ظهر له نور ولكن لما أبصره سقط مغشيا عليه وسمع صوتا يناديه لماذا تضطهدني، فما كان منه إلا أن سأله من أنت، فعلم بعد ذلك أنه يسوع، ثم نصحه المسيح بالدخول إلى دمشق بمهمة التبشير بالمسيحية وبعد ذلك اقتادوه إلى دمشق، أما المسافرون الذين كانوا معه فإنهم سمعوا الصوت لكن لم يشاهدوا النور ولا أي شيء آخر ووقفوا صامتين.

الرواية الثانية: فقد ذكر لوقا في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر أعمال الرسل، لكن هذه المرة على لسان بولس قوله: "فحدث لي وأنا في الطريق ذاهب ومقترب إلى دمشق أنه نحو نصف النهار بغتة أبرق حولي نور عظيم من السماء، فسقطت على الأرض، وسمعت صوتا قائلا لي: شاوول، شاوول! لماذا

---

[1] . ترفس: تضرب برجلك الى الوراء، و مناخس جمع منخس، قضيب طويل في رأسه مسمار ينخس به الحيوان لتسرع في السير ، والمعنى هنا أن لافائدة من معاندة كلمة الرب ، موريس جدعون ،حنا حلو، غسان خلف ،المعين في معجم الألفاض العسرة في الكتاب المقدس ، المعمدانية ، بيروت ١٩٧٧،ص : ٣٢ و١١٨

[2] .أعمال الرسل ،٩/ ٣.٩

تضطهدني؟ فأجبت: من أنت يا سيدي؟ فقال لي: أنا يسوع الذي تضطهده والذين كانوا معي نظروا النور وارتعبوا، ولكنهم لم يسمعوا صوت الذي كلمني، فقلت ماذا أفعل يا رب؟ فقال لي الرب: قم واذهب إلى دمشق وهناك يقال لك عن جميع ما ترتب لك أن تفعل، وإذ كنت لا أبصر من أجل بهاء ذلك النور اقتادني بيدي الذين كانوا معي فجئت إلى دمشق"[1].

يستفاد من خلال هذه الرواية على أن الذين كانوا مع بولس نظروا ولكنهم ارتعبوا ولم يسمعوا الصوت، ولم تحدث لأي منهم أية حادثة عمى كما وقع لبولس.

الرواية الثالثة: يخبرنا لوقا على لسان بولس قوله: "ولما كنت ذاهبا في ذلك إلى دمشق، بسلطان ووصية من رؤساء الكهنة، رأيت في نصف النهار في الطريق، نورا من السماء أفضل من لمعان الشمس فقد أبرق حولي وحول الذاهبين معي، فلما سقطنا جميعا على الأرض، سمعت صوتا يكلمني، ويقول باللغة العبرانية: شاوول شاوول! لماذا تضطهدني؟ صعب عليك أن ترفس مناخس، فقلت أنا: من أنت يا سيدي؟ فقال: أنا يسوع الذي أنت تضطهده، ولكن قم وقف على رجليك لأني لهذا ظهرت لك، لأنتخبك خادما وشاهدا بما رأيت وبما سأظهر لك، لأنتخبك خادما وشاهدا بما رأيت وبما سأظهر لك به، منقذا إياك من الشعب ومن الأمم الذين أنا الأن أرسلك إليهم، لتفتح عيونهم

---

[1] .أعمال الرسل ٢٢/ ١١.٦

كي يرجعوا من ظلمات إلى نور، ومن سلطان الشيطان إلى الله، حتى ينالوا بالإيمان وبي غفران الخطايا ونصيبا مع المقدسين "[1].

إن الجديد في هذه الرواية الثالثة هو أن المسيح عليه السلام انتخب بولس شاهدا أو خادما له، واختاره ليكون رسولا، وأن المسافرين الذين كانوا معه سقطوا جميعا على الأرض وأن بولس هو الوحيد الذي سمع الصوت باللغة العبرية.

إن الناظر في الروايات الثلاث سيجد أن الرواية الأولى من قلم لوقا هي الرواية الأكثر اكتمالا، فقد ألمت بكل التفاصيل، وقد تعمد لوقا هذا نظرا لأنه يقدم لنا القصة لأول مرة في إطار روائي منسجم، فهو يحكي قصة الكنيسة الأولى والتغير الذي طرأ على بولس.

لقد خلفت هذه الروايات الثلاث العديد من التساؤلات وطرحت آراءً كثيرة وكل فسرها من وجهة نظره الخاصة ،على اعتبار أن هذا الحادث الذي وقع لبولس كان له أثر كبير في تحول مساره الديني من عدو مناوئ ومضطهد للمسيحيين الى قديس مبشر بهذه الديانة ، وعن هذا الاختلاف في الرواية للحادث الذي وقع لبولس يقول الأب متى مسكين :"معروف أنه في انكشاف الحقائق السماوية ، لا يمكن أن يرى كل واحد منا ما يراه الآخر،أو يسمع ما يسمعه الآخر، لأن الاستعلأن بالرؤية يعتمد أساسا على مقدار وعمق ووعي الأنسان الروحي ،حيث لايتساوى اثنان في المدارك الروحية ولا يتفق اثنان

[1] .أعمال الرسل ٢٦/ ١٨.١٢

على معنى واحد ، لذلك نجد في وصف هذا الاختيار تتعد الشهادات من حيث الرؤيا و السمع والإدراك "[١].

في حين نجد رأيا آخرعن هذه الحادثة يقول:"ليست كل الامور الخاصة والمقدسة يمكن للعقل البشري الأكاديمي الوصول إليها، فالأمور الروحية هي حقيقية وواقعية، ولكن لها قوانينها التي تخضع لها "[٢]. ويرى آخرون من بعض العلماء، التوفيق بين تعارض الروايات والموازنة بينهما، حيث ادعوا أن لوقا، مؤلف سفر أعمال الرسل حسب افتراض علمائهم حصل على الروايات الثلاث من مصادر مختلفة: بولس نفسه والكتب في القدس والكنيسة وفي أنطاكية، ولذلك وجدت بعض الاختلافات بسبب النقل الشفهي، ولا تعارض بين الروايات[٣].

والظاهر مما سبق ذكره يوضح لنا أن أصحاب هذه الرؤى السابقة متفقين أن ما حدث لبولس وهو في طريقه الى دمشق كونه وقع، وهذا يدخل في إطار الأمور الروحية وهي حقيقية وواقعية، ولا يوجد تعارض بين الروايات، وفي المقابل نرى أن هناك من علل ما وقع لبولس أثناء رحلته إلى دمشق بغض النظر عن التناقض الموجود داخل الروايات الثلاث، كون ما حصل له مجرد خيال أو ضربة شمس، يقول وول ديورانت: "وليس في وسع أحد أن يعرف العوامل التي أحدثت هذه التجربة وما أعقبها من انقلاب أساسي في طبيعة الرجل،

---

[١] .القديس بولس الرسول، م، س، ص: ٧٢

[٢] . ريستون سانتالا، بولس الأنسان والمعلم في ضوء المصادر اليهودية، دار ومكتبة الحرية ،٢٠٠٧، ص: ٦٤

[٣] .بسمة احمد جستينية، تحريف رسالة المسيح، مرجع سابق، ص: ١٤٥ , ١٤٤

ولعل ما قساه من التعب في سفره الشاق الطويل في شمس الصحراء اللافحة، أو لعل ومضة برق في السماء ناشئة من شدة الحرارة، قد أثر في جسم ضعيف ربما كان مصابا بالصرع، وفي عقل يعذبه الشك والإجرام، فدفع بالعملية التي كانت تجري في عقله الباطن إلى غايتها[1]. وهذا نفسه ما أشار إليه شارل جنبيير وذلك بقوله:" إنها أزمة نفسية، كانت نتيجة لصراع داخلي مبهم وطويل، إذ كان بولس يحس بأنه ابتعد عن الله، وأن روحه أصبحت في حالة إثم وافتقار الى الكمال وانتهت هذه الأزمة الى رؤيا حاسمة حيث أيقن بولس أنه أبصر المسيح أو تلقى منه كلمات، واختص منه بالتشريف الأعظم بأن يكون من الحواريين، وذلك خلال رحلته له قاصدا دمشق"[2]. فبولس قد التمس الإحساس بالذات المتأصل في نفسه وفي التعبد اليهودي فبنى عليه مذهبا ،انفصل به عن الديانة اليهودية، وقد نجح في تجاوز هذا الإحساس عندما فقد وعيه من شدة الحر ومشقة السفر ورأى رؤياه وهو في الطريق الى دمشق[3]، كما يعزو التقات من المحققين أسباب انتقال بولس الى المسيحية فجأةً بما عساه كان يؤرقه من ذكريات اضطهاد لأتباع المسيح ،فأعادت ذاكرته إليه صلب المسيح وموته كما استحضرت ذاكرته أيضا صورة رجم استفانوس وموته بإيعاز منه. وقد أشرنا الى هذا سابقا[4]. كما أبدى تألمه من هذه الصورة بعد إيمانه فربما

[1]. ول ديورانت، قصة الحضارة، م، س، ص: ٢٥٢
[2]. شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، م، س، ص: ١٢٥
[3]. عبد المنعم حنفي، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة ، ١٩٨٠ ، ص:٧٦
[4]. انظر الصفحة ١٧

أيقضت هذه الذكريات وتلك الواردات أحاسيسه وضميره وعواطفه في سفره وهو في طريقه الى دمشق مع ما كان يعانيه من مشقة السفر ووعثاء الطريق[1].

وبهذا نكون قد اسعرضنا الرؤى سواء منها المؤيدة أوالمضادة التي ناقشت هذا الحادث، والذي يعتبر بمثابة مدخل الديانة المسيحية، على اعتبار أنه استحدث لنا ديانة جديدة ،فسيرة بولس تستوعب هذه التعليلات مجتمعة، ويمكن أن يقال إن تعصبه الفريسي وحقده على المسيح وأتباعه، وعجزه عن القضاء عليهم وعلى تعاليمهم الخطرة على اليهودية وشدة ثباتهم وتمسكهم بأقوال المسيح ولد في نفسه صراعا داخيا مبهما طويلا وغامضا انتهى به الى القرار الخطير في التحول المفاجئ الى الديانة المسيحية، لا كتابع لكن كرسول على نمط رسل العهد القديم بل وزاد عنهم بادعائه عالمية الرسالة كما سنبين لاحقا ليستطيع ترويج أفكاره ومحاربة أفكار خصومه بحرية تامة .

لكن فصول هذه القصة أو الحادث لم تكتمل بعد، ويستمر الإصحاح في سرد القصة بأن حنانيا وضع يده على بولس . شاوول أنذاك . قائلا: "أيها الأخ شاؤل قد أرسلني الرب يسوع الذي ظهر لك في الطريق الذي جئت فيه لكي تبصر وتمتلئ من الروح القدس، فللوقت وقع من عينه شيئ كأنه قشور فأبصر في الحال وقام واعتمد وتناول طعاما"[2].

---

[1] . محمد أبو الغيط الفرت، بولس والمسيحية، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط ١ ،١٩٨٠ ص: ٤٧

[2] .أعمال الرسل ١٧/٩

ويخبرنا بولس بما قاله له حنانيا بتدقيق أكثر:"ثم أن حنانيا رجلا تقيا حسب الناموس ومشهودا له من جميع اليهود السكان (في دمشق)، أتى إليَّ ووقف، وقال لي: أيها الأخ شاوول أبصر. ففي تلك الساعة نظرت إليه، فقال إله آبائنا انتخبك لتعلم مشيئته، وتبصر البار، وتسمع صوتا من فمه، لأنك ستكون له شاهداً لجميع الناس بما رأيت وسمعت والأن لما تتوانى؟ قم واعتمد، واغسل خطاياك، داعيا باسم الرب"[1].

فمن خلال هذا النص تكتمل خيوط هذا الجزء من الرواية، وفيه نلاحظ تأكيد حنانيا على ما رآه شاوول في الطريق الى دمشق، رغم أنه ليس هناك ما يدل على معرفته بما حدث إذ أن الرؤيا التي رآها حنانيا[2]، اقتصرت على الأمر بالذهاب لشاوول فقط[3]. ونحن اذ نعيد ونزيد فيما قاله ورآه وفيما سمعه وشاهده، فما ذلك إلا لأن هذه الرؤية بكل ظروفها الدقيقة للغاية صارت بالنسبة لبولس مصدر إشعاع لاهوتي لا حدود له، ومحور تحول هائل في حياته ومفهوماته ومعتقداته[4].

---

[1] أعمال الرسل، ٢٢/ ١٢, ١٦

[2] ." وفي نفس الوقت ظهر الرب يسوع في رؤيا لحنانيا وهو من التلاميذ: فقال له الرب قم واذهب الى الزقاق الذي يقال له المستقيم، واطلب في بيت يهوذا رجلا طرسوسيا اسمه شاوول لأنه هو ذا يصلي، لأن هذا لي إناء مختار ليحمل اسمي أمام أمم وملوك وبني اسرائيل، لأني سأريه كم ينبغي أن يتألم من جل اسمي ". أعمال الرسل ، ٩/ ١١, ١٥, ١٦

[3] . محمد عبد الرحمن عوض، الاختلاف والاتفاق بين إنجيل برنابا والأناجيل الأربعة، دراسات في الفكر والأديان، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ب، س، ص: ٢٠

[4] .القديس بولس الرسول، م، س، ص: ٧٤

وتعتبر هذه المرحلة التي تم فيها التحول في حياة بولس من اليهودية الى المسيحية من أعظم مراحل حياته، فبعدما آمن بدأ في تنفيذ الوصية التى أمر فيها أن يدعو الى الرب ويرغب في الإيمان به، لكن شيوخ الكنيسة توجسوا منه خيفة ، حيث لم يعهدوا منه إصلاحا لهم البتة، بل ولا مودة ولا رحمة، أو إشفاق، فهم لم ينسوا بعد أنه أعنف مضطهد وألد خصيم فارتابوا في ادعائه الإيمان[١]، وبهذا دخل بولس فترة من أصعب فترات حياته، فما كان يظن أبداً أن يأتي اليوم الذي يقف فيه موقف المنبوذ، فلا المسيحيون جرأوا أن يقتربوا إليه، ولا اليهود رضوا أن يقترب منهم، أما المسيحيون فأثارو علامات التعذيب كانت لاتزال على أجسادهم وأخبار الذين طرحهم في السجون كلها ليست قصص الأمس البعيد[٢]، جاء في سفر أعمال الرسل :"ولما جاء شاوول الى أورشليم حاول أن يلتصق بالتلاميذ وكان الجميع يخافونه غير مصدقين أنه تلميذ".[٣] أما اليهود فلما سمعوا شهادته بالمسيح فزعوا وأخدتهم الحيرة والدهشة[٤]، " فبهت جميع الذين كانوا يسمعون وقالوا: أليس هذا هو الذي أهلك الذين في أورشليم الذين يدعون بهذا الإسم؟ وقد جاء الى هنا ليسوقهم موثقين الى رؤساء الكهنة، وأما شاوول فكان يزداد قوة ويحير اليهود الساكنين في دمشق محققا أن هذا هو المسيح "[٥].

---

[١] . محمد أبو الغيط الفرت، بولس والمسيحية، م، س، ص: ٤٨

[٢] .القديس بولس الرسول، م، س، ص :٧٥

[٣] .أعمال الرسل: ٢٦/٩

[٤] .بولس والمسيحية، م، س، ص: ٤٨

[٥] .أعمال الرسل :٩/ ٢٢ـ٢١

بولس بعدما وجد نفسه في موقف لا يحسد عليه أبى إلا أن يبحث في موثق يوثق به إيمانه لدى شيوخ الكنيسة حتى يقتنعوا أنه آمن عن صدق وإخلاص ،وأنه لم يرد بهم المكر والخداع، لكن لا بد أن يكون الموثق والمصدق على إيمانه ممن تعتقد الكنيسة صدق شهاته وقوة يقينه، ليستأنسوا بقوله ويطمئنوا الى مودته لهم، ليصبح بولس بعد هذه الشهادة شريكا لهم في الإيمان بالإنجيل والدعوة إليه، وهذا ما جعل بولس يمعن النظر في البحث عن ذلك الشاهد فلم يجد سوى صديقه برنابا[1] ليكون هو الشاهد والمعين، فرحب برنابا به وأخد بيده وأحضره الى الرسل في كنيسة أورشليم، وحدثهم بما كان من إبصاره للرب وتكليمه إياه، وأنه جاهز بالدعوة باسم يسوع في دمشق فقبلة الكنيسة إيمانه[2]، جاء في سفر أعمال الرسل:" فأخده برنابا وأحضره الى الرسل، وحدثهم كيف أبصر الرب في الطريق وأنه كلمه، وكيف جاهر في دمشق باسم يسوع "[3].

وهنا لا بد أن نشير الى مسألة غاية في الأهمية تتعلق ببرنابا، باعتبار أنه لم يكن مع بولس في رحلته الى دمشق، فبولس كان مضطهدا المسيحين وبرنابا كان تلميذا من تلاميذ المسيح، فكيف أمكن لبرنابا أن يدعم شهادته لشيوخ الكنيسة وهو لم يحضر ذلك الحادث للاعتبار الذي ذكرنا؟ وعلى أي أساس تقوم شهادته؟ علما بأن الأنتقال الديني لبولس ليس مجرد الأنتقال من الكفر الى الإيمان، وإنما الأنتقال من الكفر المطلق بدين الى الرسالة في الدين الذي كفر به

[1] تعريف برنابا
[2] .محمد أبو الغيط الفرت، بولس والمسيحية ، م ،س ، ص: ٤٨
[3] .أعمال الرسل :٢٦/٩

وناوأه وعاداه، وفي هذا يقول محمد أبو زهرة :" ولقد يعجب الذين درسوا الديانات وعرفوا أحوال رجالها وأدوارهم فيقولون: كيف ينتقل رجل من كفر بديانة إلى اعتقاد شديد بها طفرة من غير سابق تمهيد، ولكن ذلك العجب يزول إذا كان الأنتقال مقصور على مجرد الأنتقال من الكفر إلى الإيمان فإن لذلك نظائر وأشباها، بل العجب كل العجب أن ينتقل شخص من الكفر المطلق بدين إلى الرسالة بالدين الذي كفر به وناوأه وعداه فإن ذلك ليس له نظير وليس له مشابه، ولم يعهد ذلك في أنبياء ورسل قط، وهذه توراة اليهود وأسفار العهد القديم التي يؤمن بها المسيحيون كما رووها وكما قالوها لم يذكروا لنا رسولا من غير أن يكون في حياته الأولى على استعداد لتلقي الوحي وصفاء نفس يجعله أهلا للإلهام ولا يجعل الاتهام بالتكذيب يغلب على رسالته، وأنه إن لم يكن للرسالة إرهاصات قبل تلقيها لا يكون على الأقل قبلها ما ينفيها ويناقضها "[1].

وبعد هذا ابتدأ بولس بعد اعتماده مؤمنا بممارسة الدعوة بقوة ونشاط منقطع النظير وذلك عن طريق تنظيم رحلات تبشيرية، وكتابة رسائل لاهوتية، وضع فيها الأسس الأولى لديانته الجديدة.

---

[1] . محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، م، س، ص:٦٩

لائحة المصادر والمراجع العربية

الكتاب المقدس:

- أ. س، ميغوليكسي، أسرار الآلهة والديانات: ترجمة حسان ميخائيل إسحق، دار علاء الدين. سوريا، دمشق ٢٠٠٤م

-أبو زهرة محمد، محاضرات في النصرانية -دار الفكر العربي، القاهرة

-أمين عثمان الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية: ط٣، القاهرة

-البار محمد علي، دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، دار القلم، دمشق سوريا

-جدعون موريس، حنا حلو، غسان خلف، المعين في معجم الألفاظ العسرة في الكتاب المقدس، المعمدانية، بيروت ١٩٧٧

-جنيبير شارل، المسيحية نشأتها وتطورها،

-حنفي عبد المنعم، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة ، ١٩٨٠

-الخطيب محمد أحمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة

-ديورا نت ول ويريل، قصة الحضارة. قيصر والمسيح. أو الحضارة الرومانية. ترجمة محمد بدران: الجزء الثالث من المجلد الثالث. دار الجيل: بيروت

-سارتر جون، تاريخ العلم ترجمة لفيف من العلماء دار المعارف، ط.٣ القاهرة ج٣

-سانتالا ريستون، بولس الأنسان والمعلم في ضوء المصادر اليهودية، دار ومكتبة الحرية،٢٠٠٧

-السواح فراس، موسوعة الأديان، الكتاب الخامس، الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية، دار علاء الدين

-العجماوي صلاح، نصرانية عيسى ومسيحية بولس، لواء الحمد للنشر والإعلان: ط١، أبريل ١٩٨٩ الإسكندرية

-عجيبة أحمد علي، تأثر المسيحية بالأديان الوضعية، موسوعة العقيدة والأديان، رقم ١٠ -دار الأفاق العربية القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م

-عوض محمد عبد الرحمن، الاختلاف والاتفاق بين إنجيل برنابا والأناجيل الأربعة، دراسات في الفكر والأديان، دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة

-كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت لبنان

-لفرت محمد أبو الغيط، بولس والمسيحية، ط ١ ،١٩٨٠، دار الطباعة المحمدية، القاهرة

-المسكين الأب متى، القديس بولس الرسول حياته، لاهوته، أعماله، ط،١. ١٩٩٢، مطبعة دير القديس أنبار مقار، القاهرة

-همو عبد المجيد، الفرق والمذاهب اليهودية مند البدايات، الأوائل للنشر والتوزيع ط:١/٢٠٠٣ / ط:٢/٢٠٠٤ دمشق، سوريا

-وصفي محمد، المسيح والتثليث، تقديم محمد عبد الله السمان، دار الفضيلة

لائحة المصادر و المراجع الأجنبية

A.Badiou.Saint .Paul ..stanford University.Press.1997.

Eander ,Aug. General History of the christian Religion and church. Edinburgh ,1847,vol.1,

F .F.Bruce ,Paul ,Apostle of the Heart Set Free,Paperback ,edition 2000

M.vidal ,sant paul sa vie et ses ouuveres,Paris ,augste vaton libraire ,editeur 1863

Paul Barnett Wm. B. Eerdmans , Paul, Missionary of Jesus, Publishing, 2008,p .15

Paul, Missionary of Jesus , Paul Barnett Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008

Saint Paul ,Pope Benedict XVI, Ignatius Press, 2009.

W.Conybeare ,Lilfe and Episstles of st paul ,puplished.by
charles.SCRIBNER .CO .1866 New york.

مفهوم الأقليات في الفقه السياسي الإسلامي

محمد ولد احمد ولد عمي

المفهوم اللغوي للأقليات

ترجع كلمة أقلية في اللغة العربية إلى مادة "قلل" وبالرجوع إلى هذه في المعاجم اللغوية نجدها تنتظم عدة معان. ففي لسان العرب: القلة خلاف الكثرة. والقُل خلاف الكثر وقوم قليلون، أقلاء، قُلُل، قليلون ويكون ذلك في قلّة العدد ورقة الجثة، وقوم قليل أيضا قال تعالى: (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم)[1] والقُل والقلة مثل: الذُّل والذلة وفي حديث ابن مسعود "الربا وإن كثر فهو إلى قُل" معناه إلى قُلة.

والقَليل من الرجال: القصير الدقيق الجثة... وامرأة قليلة كذالك. ورجُل قُل: قصير الجثة. والقُل من الرجال الخسيس الدّين ويقال: هو قُل ابن قُل أي لا يُعرف هو ولا أبوه، وقدم علينا قُلل من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين. وقُلَّة كل شيء أعلاه، وخص بعضهم به أعلى الرأس والسّنام والجبل.[2] ويشير معجم القرآن الكريم إلى أن الكلمة في القرآن تشير إلى النقص كقوله تعالى: (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة).[3]

---

[1] – سورة الأعراف، الآية: ٨٦.
[2] – ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مادة: ق، ل، ل.
[3] – سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

وبالتأمل في الدلالة اللغوية لهذه المادة التي اشتقت منها كلمة أقلية نلحظ بعض الدلالات.

- استخدام الكلمة للتعبير عن دلالة كمية تقابل الأكثر. (واذكروا إذا كنتم قليلا فكثركم).

- أنها استخدمت لتعبر عن دلالة كيفية لا تجعل العدد معيارا لها، كما في حديث ابن مسعود: "الربا وإن كثر فهو إلى قل" فالقلة هنا تعبير عن حالة كيفية العدد المجرد ليس معيارا لها.

- قد تكون تعبيرا عن حالة كيفية خالصة. كما في تفسير القُلَّة بأعلى الشيء. وهذا كما في التعبير القرآني: (حتى إذا أقلت سحابا ثقالا)[١].

- قد تشير الكلمة إلى تجمع الأشتات المتفرقين من أصول عرقية متعددة. وهو ما يشير إلى نفس الدلالة التي يشير إليها المصطلح في العلوم الاجتماعية وهذا واضح جدا في قوله: (قدم علينا قلل من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين) ولكن التأمل في السياق القرآني يفتح لنا آفاقا أوسع للفهم، ففي القرآن الكريم نجد أن المادة استخدمت عدة مرات:

○ في مقابل كلمة ثلة لتدل على تعبير كمي في سياق كيفي في قوله تعالى: (ثلة من الأولين وقليل من الآخرين)[٢] فالقلة هنا لا تعني النقص وإنما تعني التمييز والارتقاء والسبق.

---

[١] - سورة الأعراف، الآية: ٥٧.

[٢] - سورة الواقعة، الآيتان: ١٣-١٤.

○ قد يلحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسية تعبر عن الاستضعاف كما في قوله تعالى: (واذكروا إذا أنتم قليل مستضعفون في الأرض).[1]

○ قد يتقدم عليها ما يزيدها بيانا وهي كلمة "شرذمة" في إطار سياق اجتماعي وسياسي يعكس أكثر الحالات تعبيرا عن مفهوم الأقلية، كما تذهب إليه الدراسات الاجتماعية الحديثة في قوله تعالى حكاية عن فرعون في وصفه لقوم موسى بعد أن خرجوا من مصر بقوله: "إن هؤلاء لشرذمة قليلون".[2]

○ قد تستخدم القلة في القرآن للتعبير عن النقص العددي لكن لا يجعل من مجر النقص العددي مثارا للاحتقار أو مبررا للتقليل من الشأن، بل الغالب أن القلة تستخدم في السياق القرآني للتعبير عن المدح والتقدير. فتعبير القلة أو وصف جماعة بالقلة أو الكثرة هو وصف محايد حتى يأتي وصف يحدد طبيعة هذه الكثرة أو القلة.[3]

المفهوم الاصطلاحي للأقليات

أثار إطلاق مفهوم مصطلح "الأقليات" الكثير من الآراء والتصورات والتفسيرات لدى كثير من العلماء، وذلك حسب تنوع نزعاتهم واختلاف المعايير التي يهتمون بها في تحديد الأقليات، فمصطلح الأقليات من

---

[1] – سورة الأنفال، الآية: ٢٦.

[2] – سورة الشعراء، الآية: ٥٤.

[3] – كمال السعيد حبيب، *الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية*، مكتبة مدبولي، القاهرة.ط ١، ٢٠٠٢ ص: ٥٤

المصطلحات المستحدثة التي راجت في العصر الحاضر، نظرا لكثرة الهجرات، وتيسر وسائل الانتقال والاتصال بين الشعوب، والانتشار في الأرض، وقد تعددت تعريفات هذا المصطلح، ومنها أن الأقليات جماعة غير مسيطرة من مواطني دولة أقل عددا من بقية السكان يرتبط أفرادها ببعضهم البعض عن طريق روابط عرقية أو دينية أو لغوية أو ثقافية تميزهم بجلاء عن بقية السكان، ويتضامن أفراد هذه الأقلية فيما بينهم للحفاظ على هذه الخصائص وتنميتها.[١]

كما عرفت الأقليات أيضا بأنها: كل مجموعة بشرية في قطر من الأقطار تتميز عن أكثرية أهله في الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة أو نحو ذلك من الأسباب التي تتميز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض.[٢]

كذلك عرفت بأنها: الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم أو يعتبرهم الآخرون مشتركين في بعض السمات والخصائص التي تميزهم عن التجمعات الأخرى في مجتمع يستطيعون في إطاره تطوير سلوكهم الثقافي الخاص.[٣]

ويتضح من هذه التعريفات أن المعايير التي من خلالها تم تصنيف الأقليات مردها إما: إلى قلة العدد ما دامت هذه القلة على درجة تسمح لها بتكوين خصائصها المميزة لها عن الأكثرية، وإما: إلى عدم هيمنتها وضعف سلطانها، لأن هذا ما يسوغ توفير الحماية والرعاية لها، وإما: إلى التفاوت في

---

[١] – وائل علاّم، *حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي*، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص: ٨.

[٢] – يوسف القرضاوي، *في فقه الأقليات المسلمة*، دار الشروق، القاهرة، الطبعة ١ ،٢٠٠١ص: ١٥.

[٣] – محمد عمارة، *الإسلام والأقليات*، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٣، ص: ٧.

الهوية الثقافية والقومية، بحيث يكون للأقليات سمات لغوية أو ثقافية تختلف عن سمات أغلبية السكان، وإما: إلى الاختلاف في الدين.[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام لم يعرف مصطلح الأقلية بهذا المفهوم وإنما عرفه فقط بمعناه اللغوي، أي القلة العددية، في مقابل الأكثرية العددية، دون تفضيل أو تمييز، بسبب هذه الكثرة أو القلة في الأعداد، ومن ثم لم يرد في الفقه الإسلامي، تعريف لمصطلح الأقليات بنفس مفهومه الذي تطرحه العلوم الاجتماعية المعاصرة، والذي يعطي اختلافا بين الأقلية والأغلبية في بعض المقومات الطبيعية أو الثقافية، ويترتب على هذا أن يكون نصيب الأقلية في القوة السياسية والاجتماعية ضعيفا مما يحملها على ممارسات تدفع أفرادها إلى التضامن فيما بينهم لمواجهة الأكثرية، مما ينجم عنه توتر العلاقات بين الأقلية والأغلبية في المجتمع.

فالأقلية والأكثرية في الفكر الإسلامي يعبران عن الكثرة العددية والقلة العددية فقط لا غير، دونما أي ظلال أو مفاهيم ترتبط باستخدام المصطلح في الفكر الغربي، وإنما العبرة دائما بالمعايير التي تجتمع عليها وتؤمن بها وتنتمي إليها الأكثريات والأقليات.

فالمدح والذم والإيجاب والسلب والقبول والرفض إنما هو للمعايير والمكونات والهويات والمواقف، ولا أثر في ذلك للكثرة أو القلة في الأعداد.[2]

---

[1] – سعد الدين إبراهيم، *تأملات في مسألة الأقليات*، مركز ابن خلدون، القاهرة ١٩٩٦، ص: ٢٨.

[2] – محمد عمارة مرجع *سابق*، ص:7

إن الإسلام لعالميته يعتبر الأرض كلّها دارا واحدة، ومن ثم كان دعوة للناس كافة، وكانت شريعته لا تعرف في تطبيق أحكامها حدودا مكانية أو زمانية فأحكامها تسرى في كل مكان وفي كل زمان، بيد أن تطبيق بعض الأحكام الإسلامية يفتقر إلى حاكم يكون له السلطان والولاية، ونظرا لأنه لا إكراه في الدين وأن الحرب في الإسلام ليست لقهر الشعوب ونهب ثرواتها وإنما لتحقيق الحرية الدينية لكل إنسان، فمن شاء بعد ذلك فليؤمن، ومن شاء فليكفر، اقتضت الظروف أن يسود الإسلام في بعض أرجاء الأرض دون بعضها الآخر، وأن يكون إقليميا حتى ينتشر الدين في كل مكان ويشمل العالم بأسره.[1]

فالظروف والضرورة هي التي جعلت من الشريعة شريعة إقليمية، وإن كانت في أساسها شريعة عالمية، فالعالم كله مخاطب بها إلى يوم الدين، وهكذا تصبح الشريعة عالمية إذا نظرنا إليها من الوجهة العلمية، وإقليمية إذا نظرنا إليها من الوجهة العملية.[2]

وقد راعى الفقهاء وهم يدرسون تطبيق الأحكام من حيث المكان تلك الظروف وهذا الواقع العملي، ولذلك قسموا العالم إلى قسمين:

---

[1] - أحمد موافي، *الفقه الجنائي المقارن*، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، ١٩٦٦، ص: ٩٩.

[2] - عبد القادر عودة، *التشريع الجنائي الإسلامي* مقارنا بالتشريع الوضعي، دار التراث القاهرة،٢٠٠٥، ص: ٢٧٥.

القسم الأول: يشمل كل البلاد الإسلامية، وقد أطلقوا عليه اسم دار الإسلام، وعرفوه بأنه: كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام، ونفذت فيه أحكامه وأقيمت شعائره.

القسم الثاني: يشمل كل البلاد الأخرى، وقد أطلق عليه الفقهاء اسم دار الحرب، وإن لم يحارب أهلها المسلمين.

ثم إن الأصل في سكان دار الإسلام أن يكونوا من المسلمين، لكن قد يكون فيها من هو غير مسلم وهؤلاء قسمان: قسم هو جزء من أبناء الأمة التي ارتضت أغلبيتها الإسلام دينا فآمنت به، بينما بقيت جماعة على عقيدتها التي نشأت عليها، وقسم وفد على المجتمع الإسلامي بإذن من ولي الأمر فمنحت له الجنسية الإسلامية، وهذان القسمان يطلق عليهما في الفقه الإسلامي مصطلح "أهل الذمة" وهو مصطلح إسلامي مرادف لمصطلح الأقليات بمفهومه المعاصر.

مكانة أهل الذمة في دار الإسلام

يعني انتساب فرد إلى دولة معينة قيام رابطة قانونية وسياسية بين هذا الفرد والدولة. ولا تنشأ هذه الرابطة إلا مع نشوء الدولة واستقرارها، ومن هنا أطلق الفقهاء اسم "درا الإسلام" على الدولة الإسلامية، وذلك بعد توفر عناصر الدولة من شعب وإقليم وحكومة. والأفراد الذين يتكون منهم عنصر الشعب يوصفون بأنهم من أهل "دار الإسلام" أي تبعة الدولة الإسلامية، فرابطة أفراد شعب الإسلام بهذا المفهوم رابطة سياسية، لأن الدولة الإسلامية ما هي إلا منظمة سياسية، والمسلمون في دار الإسلام يُكونون جماعة دينية

وسياسية في آن واحد، وذلك لكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والعقيدة، علاوة على كونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتبعية لدولة واحدة، وقد وضح الفقهاء الأحوال التي تنفصم بها هذه الرابطة بين الفرد المسلم والدولة الإسلامية والتي منها: ردة المسلم أو لحاقه بدار الحرب.

وقد عرفت هذه الرابطة بمفهومها الحديث في الشريعة الإسلامية كنتيجة حتمية لوجود الدولة الإسلامية التي تحرص الشريعة على إقامتها وبقائها، وأساس هذه الرابطة بالنسبة للمسلم هو الإسلام، أي كون الشخص مسلما يجعله أهلا للانتماء إلى الدولة الإسلامية والتبعية لها والارتباط بها، فكل مسلم إذن تابع لدار الإسلام على أساس توافر الصفة الإسلامية فيه، ولهذا فالإسلام يعتبر في وقت واحد عقيدة وانتماء إلى دولة الإسلام، والمسلمون في أي مكان يعتبرون إخوة في العقيدة والانتماء.

هذا إضافة إلى أنه ليس لدار الإسلام حدود إقليمية أو سياسية تفصل الشعوب التي تدين بالإسلام، لأن ولاية الإسلام واحدة، وهي تشمل الشعوب والأقاليم التي تنبسط عليها هذه الدولة.

وهناك جماعات لا تدين بالإسلام تعيش داخل دار الإسلام، وقد أطلق المسلمون عليها تسمية أهل الذمة بكسر الذال وفتح الميم المشددتين والتي وردت في كتب اللغة بمعنى العهد والعقد، وبمعنى الكفالة والضمان، وبمعنى الأمان، وبمعنى الحق والحرمة.

ففي معنى العهد، أن الذمة بالكسر العهد، ورجل ذمي معناه: رجل له عهد أو عقد، ومن ذلك يسمى أهل الذمة: أهل العهد، أو أهل العقد، وهم المعاهدون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام[١] قال تعالى: (لا يرقبون في مومن إلاًّ ولا ذمة)[٢] أي عهدا.

وبمعنى الكفالة، الذمة: الكفالة والضمان، والجمع: ذمام،[٣] وبمعنى الأمان، الذمة: الأمان، ولهذا سمي المعاهد ذميا، لأنه أعطي الأمان على ماله وعرضه ودينه.[٤]

وبمعنى الحق والحرمة، يقال: فلان له ذمة أي حق، والذّمامة الحق، والذّمام الحرمة.[٥]

وقد تطلق الذمة على الذات والنفس اللّتين هما محلها، فنقول في ذمة كذا، وبرئت ذمته من كذا، كما تطلق على المعنى الذي يصلح للإلزام والالتزام.

وعد أغلب الفقهاء الذميين من أهل دار الإسلام حيث ذكروا أن "الذمي من أهل دار الإسلام"[٦] ومعنى هذا أن الذميين يعتبرون من أفراد شعب دار الإسلام.فهم إذن من تبعة هذه الدار، ومرتبطون بالدولة الإسلامية.

---

[١] – الزبيدي، *تاج العروس*، مادة: ذ، م، م، ابن منظور، مرجع سابق، نفس المادة.
[٢] – سورة التوبة، الآية: ١٠.
[٣] – ابن منظور، *مرجع سابق*. مادة: ذ.م.م.
[٤] – الزبيدي، *مرجع سابق*، مادة: ذ.م.م.
[٥] – نفسه.
[٦] – الكاساني، *بدائع الصنائع*، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧، بيروت، ج٩، ص: ٣٣٢.

ويفقد الذمي هذه الرابطة إذا قام بما تنتقض به الذمة، كالتحاقه بدار الحرب، فبمثل هذا اللحاق تنقطع صلته بدار الإسلام ويصير من أهل تلك الدار التي التحق بها، أو بغلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين، إذ بهذه المحاربة يصير الذميون حربا على الدولة الإسلامية فيعرى عقد الذمة عن الفائدة –وهي دفع شر حرابتهم–فلا يبقى العقد.[١]

أما إذا لم يظهر من الذمي ما يدل على نقض العهد، فليس للدولة الإسلامية الحق في إسقاطه. وهذا ما نظمه عقد الذمة والذي بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام[٢] ويعرف أيضا بأنه: معاهدة سلم دائمة مع غير المسلمين للاستيطان في دار الإسلام، يعيشون في ظل الحكم الإسلامي، يؤدون الجزية، ولهم ذمة مؤبدة على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم قبل المسلمين.[٣]

ويشترط لعقد الذمة هذا حتى ينتج آثاره المترتبة مجموعة من الشروط يمكن إيجازها فيما يلي:

---

[١] – نفسه، ص: ٣٣٣.

[٢] – عبد الكريم زيدان، *أحكام الذميين والمستأمنين في بلاد الإسلام*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢ص: ٢٢

[٣] – وهبة الزحيلي، *العلاقات الدولية في الإسلام*، دمشق دار الفكر العربي، ط ١ ، ٢٠٠٠ص: ١٤٩

١- أن يكون العقد مؤبدا وذلك أن عقد الذمة للدم والمال وغيرهما كالإسلام، فالإسلام يعصم الدم والمال ولا يصح إلاّ مؤبدا، وكذلك بديله وهو العقد.[1]

٢- أن يكون العاقد من جانب المسلمين الإمام أو نائبه، وذلك لخطورة العقد، ولأنه مؤبد يمس المسلمين في عصور طويلة، ولأنه من المصالح العظام.[2]

٣- التزام الذمي أحكام الإسلام، أي أن الذمي يلتزم ويقبل وفق هذا العقد بأن تطبق عليه أحكام الإسلام، بمعنى أنه ملزم بالانصياع إلى أحكام الشريعة فيما عدا أموره الدينية، ويتم ذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: المعاملات المالية، فلا يجوز لهم أن يتصرفوا تصرفا لا يتفق مع تعاليم الإسلام، كعقد الربا وغيره من العقود المحرمة.

الناحية الثانية: العقوبات المقررة، فيقتص منهم، وتقام الحدود عليهم متى فعلوا ما يوجب ذلك.

أما ما يتصل بالشعائر الدينية، من عقائد وعبادات، وما يتصل بالأسرة، من زواج وأخلاق، فلهم فيه الحرية المطلقة.[3]

---

[1] – الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص: ١١٠.

[2] – بدر الدين بن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، المحقق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، ط١، ١٩٨٥، ص: ٢٤٤.

[3] –السيد سابق، *فقه السنة*، دار الفتح للأعلام العربي، مصر، ٢٠٠٢ ، ص: ٨٥٨.

مما تم عرضه يتبين أن المسلمين والذميين ينخرطون تحت مسمى دار الإسلام، ومن ثم فجميعهم يتمتعون بما يسمى حديثا بالجنسية، وهذه الجنسية هي الجنسية الإسلامية التي تربطهم بالدولة كمواطنين، إلا أن الذميين بالطبع لا يعتبرون مرتبطين بالأمة الإسلامية من ناحية العقيدة الإسلامية، والتي من أساسها الارتباط بالدين، وبذلك يجعل الفقه الإسلامي لفكرة الأمة مدلولا مختلفا عن فكرة الدولة، ويعتبر لكل من الأمة والدولة مركزا قانونيا محددا.

فالإسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعا –دون غيرهم– إخوانا في العقيدة أينما كانت إقامتهم ومهما تعددت أجناسهم، ومن حيث كونه دولة فإنه يضم المسلمين والذميين، ويعتبرهم إخوانا في الوطن.[1]

[1] – محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*، مطبعة المنار، القاهرة، ط١، ج١، (بدون تاريخ) ص: ٣١٠.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

ابن منظور، لسان العرب

كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢

وائل علاّم، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩

يوسف القرضاوي، فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط١ ،٢٠٠١

محمد عمارة، الإسلام والأقليات، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٣

سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات مركز ابن خلدون، القاهرة ١٩٩٦

أحمد موافي، من الفقه الجنائي المقارن، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، ١٩٦٦

عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالتشريع الوضعي، دار التراث القاهرة،٢٠٠٥

الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، ط١، ج٩، بيروت ١٩٩٧

عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في بلاد الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢

بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، المحقق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، ط١، ١٩٨٥

السيد سابق، فقه السنة، دار الفتح للأعلام العربي، مصر، ٢٠٠٢

محمد رشيد رضا، تفسير المنار، مطبعة المنار، القاهرة، ط١، ج، ١، (بدون تاريخ).

الثقافة المغربية في الإنتاجات الأدبية لجبرائيل بن سمحون

العياشي العدراوي

جبرائيل بن سمحون : *גבריאל בן-שמחון*

ولد الكاتب المسرحي والسينارست والقاص **جبرائيل بن سمحون** في مدينة صفرو عام ١٩٣٨م، وسط عائلة متدينة، كان جده الربي **رفائيل يعقوب بن سمحون** قاضيا في مدينة فاس في بداية القرن العشرين. امتهن والده **دافيد تسيون بن سمحون** حرفة النجارة واهتم بدراسة القبالة، وقال بوجوب انتظار المسيح ليحملهم إلى إسرائيل. اشتغلت أمه **رينا بن سمحون عوليل** بالطرز والحياكة، وألفَّت كتابا في الطبخ وأسمته **الأكل المغربي**[١]. وعندما بلغ التاسعة من عمره (أي عام ١٩٤٧م) هاجر مع أسرته إلى إسرائيل، على متن سفينة يهودا الليفي[٢]. وأقام جبرائيل بن سمحون مع عائلته لفترة طويلة في حي وادي الصليب بالقدس، وقضى فترة الخدمة العسكرية الإلزامية بوحدات المظليين. تخرج من الجامعة العبرية بالقدس ثم في جامعة **السوربون** بباريس، وهناك درس المسرح والسينما وحصل على درجة الدكتوراه من السوربون في

---

[١] موقع إلكتروني http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/00883.php.

[٢] انظر الغلاف الخارجي للمجموعة القصصية: **הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר** סיפורי, אהבה מרוקאים، הוצאת הקיבוץ המאוחד، דופס חדקל، תל- אביב، 2002.

موضوع: **التراجيديا اليونانية في السينما**[١]. يعمل حاليا أستاذا للمسرح والسينما والتلفزيون بكلية الفنون بجامعة تل أبيب[٢].

جبرائيل بن سمحون متزوج من **إيلينا بن سمحون** أستاذة في الآداب، وجدّ لخمسة أحفاد، وأب لثلاثة أبناء وهم:

- **راحيل بلايشون** كاتبة قصص للأطفال
- **مريون بن سمحون** مهندس صناعي
- **يونتان بن سمحون** فنان ومهندس كمبيوتر.

من مؤلفاته :

في الشعر:

1/ **ימות שקט וחול** : שירים (תל-אביב : מחברות לספרות, תשכ"ה).

١/ **أيام الهدوء والرقص**: ديوان شعري (دار النشر، محبروت لِسفروت، تل أبيب، ١٩٦٥).

---

[١] انظر الغلاف الخارجي لمسرحية: מלך מארוקאי، דרמה קבלית בשלש מערכות، הוצאת " עדי "، תל- אביב، 1980.

[٢] انظر الغلاف الخارجي لمسرحية: הדרך לירושלים המסע של אנית המעפילים " יהודה הלוי "، הוצאת " מריון "، תל- אביב، 1988.

في المسرح:

٢/ **מלך מארוקאי** : דרמה קבלית בשלש מערכות (תל-אביב : עדי، 1980).

2/ **ملك مغربي**: دراما قبالية من ثلاثة فصول (دار النشر، عدي، تل أبيب، ١٩٨٠).

٣/ **הדרך לירושלים**، מחזה בשלוש מערכות، הוצאת מריון، תל אביב، ١٩٨٨.

٣/ **الطريق إلى القدس**[١]، مسرحية من ثلاثة فصول، دار النشر، مريون، تل أبيب، ١٩٨٨م.

٤/ **בוזמימה**، מחזה בשלוש מערכות، הוצאת מריון، (בתוך הדרך לירושלים) תל אביב 1988.

٤/ **بوزميما**، مسرحية من ثلاثة فصول، دار النشر، مريون، (ضمن مسرحية الطريق إلى القدس) تل أبيب، ١٩٨٨م.

٥/ **١٩٤٨** : מחזה בשלש מערכות (תל-אביב : מריון، 1994).

---

(١) موضوع هذه المسرحية هو هجرة المغاربة اليهود إلى القدس في سفينة يهودا الليفي بدون ربان، والتي أخطأت الطريق فتوجهت إلى مكان آخر. وفي أعقاب هذه الرحلة شعروا بأن السفينة لم تخطئ هدفها، بل المهاجرون هم الذين أخطأوا الطريق فتم تضليلهم، فأحسوا بخيبة أمل كبيرة (يمكن القول بأن المسرحية هي تجسيد لواقع المغاربة اليهود بالأرض الموعودة). انظر الغلاف الخارجي للكتاب.

٥/ **١٩٤٨**: مسرحية بثلاثة فصول (دار النشر، مريون، تل أبيب، ١٩٩٤).

٦/ **חתונה בכותל**: מחזה בשלוש מערכות (תל- אביב: הקיבוץ המאוחד, בע"מ 2007).

٦/ **زفاف بالجدار**: مسرحية بثلاثة فصول[١] (دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ٢٠٠٧).

٧/ **אבשלום**، מחזה בשלוש מערכות، הקבוץ המאוחד، תל אביב، ٢٠١١.

٧/ **أبشالوم**، مسرحية من ثلاثة فصول[٢]، دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ٢٠١١م.

---

[١] تحكي هذه المسرحية عن قصة حب وقعت بين الشاب الإسرائيلي دان القادم من نيويورك إلى القدس لكتابة قصة عن موت أبيه يوسي دوران الذي قُتل بالجدار الغربي، وبين دفينة عميلة الموساد من تل أبيب التي كانت تتعقبه كمتهم جاء لتصفية أحد رؤساء الحكومة، إلى أن وجدا نفسيهما وجها لوجه، فقررا إقامة حفل الزواج بالجدار الغربي. ترى هل ستكون حياتهما مليئة بالحب والوصال، أم بالكراهية والانفصال؟ في هذه المسرحية لا وجود للصراع بين السفاراد والإشكناز ولا بين اليهود والعرب. الصراع فيها بين القدس وتل أبيب، وبين اليهود فيما بينهم. انظر الغلاف الخارجي للكتاب

[٢] أبشالوم هو الابن الثالث لداود بن معكة بنت تلماي ملك جشور (سفر صموئيل الثاني ٣/٣). هي قصة توراتية تدور حول ثورة أبشالوم عن أبيه من أجل الاستحواذ على الملكية، فكان له ذلك. لكن الرب تدخل وأنقذ داود في اللحظة الأخيرة وقُتِل أبشالوم الابن المتمرد. يقول جبرائيل بن سمحون عن هذه المسرحية: أغلقت دائرة، من مسرحية ملك مغربي التي تعود إلى الماضي القريب (الهجرة، قيام الدولة). ثم رجعت إلى الماضي البعيد منذ ثلاثة آلاف سنة خلت، وبالضبط في فترة قيام المملكة اليهودية الأولى (أي فترة داود). هذه المسرحية هي التوأم

٨/ **ציון חמדתי**, מחזה בשלוש מערכות, הקבוץ המאוחד, תל אביב 2011 (בספר אחד).

٨/ **تسيون مُهْجتي**، مسرحية من ثلاثة فصول، دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ٢٠١١.

في العرض المسرحي:

٩/ **מלך מרוקאי**، הופק ב- 1980 על ידי תיאטרון "הבימה" בבמויו של יוסי יזרעאלי.

٩/ **مِلك مغربي**، عُرضت عام ١٩٨٠م على خشبة مسرح **هبيما**، من إخراج: يوسي يزرعائيلي.

١٠/ **בוזמימה**، הופק ב- 1984 על ידי תיאטרון "לילך" בבמויו של חנן שניר.

١٠/ **بوزميما**، عُرضت عام ١٩٨٤م على خشبة مسرح **ليلخا**، من إخراج: حنان شنير.

١١/ **١٩٤٨** ، הופך ב- 1998 על ידי תיאטרון אוניברסיטת תל אביב בבימויו של תום לוי.

الطبيعي لمسرحية زفاف بالجدار، لأن كليهما له ارتباط وثيق بالصراع القومي حول القدس. انظر: גבריאל בן שמחון، אבשלום ציון חמדתי، מחזות، עמוד: 131

١١/ ١٩٤٨[1] ، عرضت عام ١٩٨٨م على خشبة مسرح جامعة تل أبيب، من إخراج: توم ليفي.

في النثر:

١٢/ **המהלכים על המים** (תל-אביב : הקיבוץ המאוחד، תשנ"ז).

١٢/ **المشاة على الماء** (دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ١٩٩٧).

١٣/ **הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר** : סיפורי אהבה מרוקאים (תל-אביב : הקיבוץ המאוחד، 2002).

١٣/ **الذاهبة بالكامون والراجعة بالزعتر**: قصص حب مغربية (دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ٢٠٠٢).

١٤/ **פנטזיה מרוקאית** - תבשילים וסיפורים (בני ברק : הקיבוץ המאוחד، 2009).

١٤/ **إبداع مغربي**: أطباق وقصص (بني براك، الكيبوتس الموحد، ٢٠٠٩).

---

[1] عُرضت هذه المسرحية بمناسبة اليوبيل الخمسين لتأسيس الدولة، وتحكي عن الصراع الدرامي الذي وقع بين مجموعة من الأسر دافيد تسيون وزوجته رينا أزولاي القادمين من المغرب، وبين ميشي وزوجته تساشا القادمين من بولونيا، وبين مالك البيت الحقيقي رفيق حداد، المتوفى المصر على أنه على قيد الحياة، حول من له أحقية السكن في بيت مهجور بحيفا. انظر الغلاف الخارجي للكتاب.

١٥/ **נערה בחולצה כחולה**، הוצאת ידיעות ספרים، תל אביב، ٢٠١٣.

١٥/ فتاة بفستان أزرق[1]، دار النشر، يديعوت سْفَرِيم، تل أبيب، ٢٠١٣م.

في السيناريو:

١٦/ **המשיח (المسيح**، وتدور أحداثه حول موضوع المسيحانية في المغرب، وفاز بمنحة صندوق تشجيعا لأفلام الإسرائيلية المتميزة عام ١٩٧٩م).

١٧/ **אחרי למלחמה (ما بعد الحرب**، ويدور حول حربي ١٩٦٧ و١٩٧٣م).

---

(١) تحكي رواية فتاة بفستان أزرق عن قصة حب بين الفتى المغربي اليهودي **يونتان مرتسيانو** الذي هاجر من المغرب إلى إسرائيل، وبين الفتاة اليهودية **نوريت ستاف** ذات الأصول الإشكنازية والمزدادة بحيفا. لكنه، اكتشف في الأخير أنها لا تبادله نفس الحب. بالمقابل هناك فتاة أخرى مغربية يهودية **زولياط أسولين** متيمة بحبه وتتساءل في حيرة من أمرها عن من هي الفتاة الأجدر للفوز به. وبين ثنايا هذه الرواية يحكي جبرائيل بن سمحون قائلا: بأن المغاربة اليهود ليسوا أولئك الذين فروا هاربين من فلسطين نتيجة خراب الهيكل الأول والثاني، بل هم برابرة تهودوا وينحدرون من **ديهيا الكاهنة** (ص: ٢٤٣). وفيها أيضا حنين للموسيقى الشرقية عموما كأغاني أم كلثوم وليلى مراد ومحمد عبد الوهاب والأغاني المغربية على وجه الخصوص كالمطربة زهرة الفاسية وسليم الهلالي وسامي المغربي وزبيدة إدريس. لا وجود لأحيدوس وأحواش بوادي الصليب لأن السلطات الإشكنازية الحاكمة هي المتحكمة في كل شيء وتتجاهل كل ما هو شرقي (ص: ٦١- ٦٩).

١٨/ **רקוויאם למלך מרוקאי** (**مرثيات ملك مغربي**، الذي فاز بجائزة مجلس الثقافة والفنون لتشجيع إنتاج الأفلام الإسرائيلية عام ١٩٧٩م).

١٩/ **היינו כחולמים** (**وكأنما كنا نحلم**، يحكي قصة ميلاد ووفاة المسيح اليهودي في صفرو خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وعن حلم الخلاص وهجرة يهود شمال إفريقيا إلى إسرائيل[١]. دار النشر مريون، تل أبيب، ١٩٩٤).

في السينما:

٢٠/ **אישה עם שלושה שדיים**: הנשים בקולנוע של Fellini (תל אביב : הקיבוץ המאוחד، 2004).

٢٠/ **امرأة ذات ثلاثة نهود**: النساء في سينما فيليني (دار النشر، الكيبوتس الموحد، تل أبيب، ٢٠٠٤).

في الأفلام:

٢١/ **השיבה הביתה**، סרט דוקומנטארי، מסע למרוקו בעקבות המחזה "מלך מרוקאי"، 56 דקות، בימוי: גבריאל בן שמחון، 1984، מוצג בבית התפוצות ע"ש נחום גולדמן באוניברסיטת תל אביב.

---

[١] انظر الغلاف الخارجي للمؤلَّف.

٢١/ **العودة إلى البيت**، شريط وثائقي مدته ٥٦ دقيقة، رحلة للمغرب بعد عرض مسرحية ملك مغربي، من إنتاج: جبرائيل بن سمحون، ١٩٨٤م، عُرض بمتحف ناحوم جولدمان بجامعة تل أبيب.

٢٢/ **הסרט על דוד ציון בן שמחון ובנו גבריאל**، 60 דקות، בימוי: מיכאל לב טוב، הטלויזיה הישראלית، 1980.

٢٢/ **دافيد تسيون بن سمحون وابنه جبرائيل، شريط وثائقي** مدته ٦٠ دقيقة، من إنتاج: ميكائيل ليف طوف، التلفزيون الإسرائيلي، ١٩٨٠م.

٢٣/ **הסרט על גבריאל בן שמחון ובנו יונתן**، מסע שרשים של אב ובנו במרוקו، 60 דקות، בימוי: גבריאל ויונתן בן שמחון، 2010.

٢٣/ **جبرائيل بن سمحون وابنه يونتان، شريط وثائقي** مدته ٦٠ دقيقة، رحلة إلى الأصول المغربية لأب وابنه، من إنتاج: جبرائيل ويونتان بن سمحون، ٢٠١٠م

قبل الخوض في مكونات الثقافة المغربية في الإنتاجات الأدبية لجبرائيل بن سمحون، لابد من طرح مقتضب لمسألة تطور مفهوم **الأدب المغربي** كما بيَّن ذلك محمد المدلاوي المنبهي[١].

[١] محمد المدلاوي المنبهي، رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون، المعهد الجامعي للبحث العلمي- الرباط، ٢٠١٢، ص: ١٢٧.

لقد بدأ الأدب المغربي يطفو من جديد ليطرح على النقد الأدبي إشكال الهوية بعد ركود طويل جعل جمهور النقاد والكتاب معا، يسلمون دون جدال بأن المقصود بالأدب المغربي هو الأدب المكتوب باللغة العربية، والحال أن هذه المسلمة لم تعد أمرا بديهيا، فقد أصبحت تطرح أكثر من سؤال.

كان **عبد الله كنون** (١٩٠٨/١٩٨٩) هو أول من بدأ في نسج هذا التصور عندما كتب **النبوغ المغربي في الأدب العربي** سنة ١٩٣٨ لتحدي المشارقة الذين كانوا ينظرون إلى الأدب المغربي نظرة احتقار ودونية حيث جاء في مستهل مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب الذي أفصح فيه عن الدواعي التي دفعته إلى تأليف هذا الكتاب قائلا : « لم أكن أهدف به إلى تمييز أدب المغرب بميزة ليست في الأدب العربي العام، ولا إلى تخصيصه ببحث مستقل يجعله في نظر المغاربة أو غيرهم كتابا خاصا بأدب قطر من أقطار العروبة على حِدَتِه، وإنما كان مقصودي الأهم من تأليفه هو بيان اللبنة التي وضعها المغرب في صرح الأدب العربي الذي تعاونت على بنائه أقطار العروبة كلها، وذكرِ الأدباء المغاربة الذين لم يقصروا عن إخوانهم من المشارقة وبقية أقطار المغرب العربي في العمل على ازدهار الأدبيات العربية على العموم»[1].

وهذا يعني أن الكاتب أراد أن يعيد رسم خريطة للأدب العربي وأن يثبت للأدب المغربي موقعا في هذه الخريطة لأن المؤرخين أثبتوا التاريخ السياسي للمغرب، وبالمقابل أهملوا التاريخ الأدبي حتى ضاع جلُّ التراث المغربي وطواه النسيان، فهو إذن رد اعتبار للأدب المغربي وإنصافه من جور المؤرخين.

[1] عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي ١-٣، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦١، ص:٧.

في سنة ١٩٧٩م أقدم **عباس الجراري** (المزداد بمدينة الرباط عام ١٩٣٧) على نشر كتاب كان له قبول علمي ونقدي كبير هو **الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه**، واقتصر تناوله للأدب المغربي على النثر والشعر المغربيين والمكتوبين بالعربية. ويبدو أن الهاجس الإقليمي والجغرافي كان يشكل المنطلق الإديولوجي لصاحبه.

والحال أن الأدب المغربي أصبح يعرف تعددا في اللغات التي يُكتب بها كما يقول **محمد المدلاوي المنبهي**: «فهو غني ومتعدد الأوجه، وتكمن قيمته وجماليته، منظورا إليه في مجمله، في طرازه الفسيفسائي الموتيفات والمتعدد الألوان، على غرار جمالية الزربية المغربية»[1]. فهناك أولا الأدب المغربي المكتوب باللغة العربية، وهو المهيمن. وهناك منه المكتوب بالأمازيغية، وهناك أيضا ما كتب باللغة الفرنسية وبلغات أخرى.

فبخصوص الأدب المكتوب باللغة الفرنسية، هناك أقلام وازنة لها مكانة أدبية كبيرة في فرنسا والمغرب وفي دول أخرى، نذكر منهم **محمد خير الدين**(١٩٤١/ ١٩٩٥)، و**أحمد الصفريوي**(١٩١٥/٢٠٠٤) و**إدريس الشرايبي**(١٩٢٦ /٢٠٠٧) **والطاهر بن جلون** (المزداد عام ١٩٤٤ بمدينة فاس) بل ذهب بعض الكتاب المغاربيين، أمثال الكاتب الجزائري **كاتب ياسين** (١٩٢٩/١٩٨٩)، إلى اعتبار هذا النوع من الأدب قيمة مضافة للثقافة الوطنية لأنه بمثابة "غنيمة حرب" غنمها الوطنيون من المستعمر الفرنسي. وأورد **عبد**

[1] محمد المدلاوي المنبهي، رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون، المعهد الجامعي للبحث العلمي-الرباط، ٢٠١٢، ص:١٢٧.

اللطيف اللعبي (ولد عام ١٩٤٢ بفاس) مدير ومؤسس مجلة أنفاس[١]، إلى أن هذا الأدب يساهم في بلورة الثقافة الوطنية، وأنه لا يستعمل اللغة الفرنسية إلا كأداة وسيطة لنقل المكنونات الدفينة، وللتدقيق في التاريخ والميتولوجيا والمعاناة، وللتعبير عن الشخصية الحقيقية[٢]. كما اعتبرت الكاتبة المغربية والناقدة الأدبية **كنزة الصفريوي** (المزدادة بباريس عام ١٩٧٩م) أن الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية يشكل تأكيدا وغنى للثقافة الوطنية، وهو جزء لا يتجزأ عن وعي الاغتراب[٣]، بينما قال الروائي المغربي **عبد الكبير الخطيبي** (١٩٣٨-٢٠٠٩) بضرورة إخراج الأدب المغربي من التقليد والمحاكاة وإيجاد صيغ جديدة ومقبولة للتعبير عن واقعنا وتجسيد رغباتنا الدفينة[٤]. وهناك من الدارسين من اعتبره أدبا طموحا وجريئا وحجاجيا

---

[١] مجلة فكرية مغربية فصلية صدرت في الفترة الممتدة من سنة ١٩٦٦ إلى ١٩٧٣م. تعد مشروعا مجتمعيا ثقافيا لإنهاء الاستعمار العقلي وإعادة بناء الهوية الوطنية الغنية بمكوناتها. قامت المجلة بتشخيص للأوضاع القائمة للثقافة الوطنية ساعية إلى بعث طفرة جديدة في رحمها، متطلبة الجودة وذلك بإدخال الإبداع الأدبي والفني في المغامرة والحداثة، مع المطالبة بحرية الرأي والتعبير. ينظر:

Abdellatif Laâbi, In Kenza Sefrioui, La revue Souffles 1966-1973, Espoirs de révolution culturelle au Maroc, Editions du Sirocco, Casablanca 2013, p: 8.

(2) Abdellatif Laâbi, Réalittés et dilemmes de la culture nationale (1), Souffles, n°4, 4e trimestre 1966.

(3) Kenza Sefrioui, La revue Souffles 1966-1973, Espoirs de révolution culturelle au Maroc, Editions du Sirocco, Casablanca 2013, p: 145.

(4) Abdelakbir Khatibi, Roman maghrébin et culture nationale, Souffles, n°3, 3e trimestre 1966.

للتعبير عن التنوع بأرض المغرب[1]. أما الأدب الأمازيغي الذي يُعدُّ فرعا أصيلا وغصنا يانعا من فروع شجرة الأدب المغربي، فيمكن اعتباره بشكل عام مفهوما يشمل محيطا لغويا وثقافيا ويعكس الفضاءات التي تُتداول فيها اللغة الأمازيغية وبالأخص، مناطق سوس، والأطلس المتوسط، والريف، ويشمل من جهة ثانية مختلف الإبداعات التي أنتجها المبدعون باللغة الأمازيغية في العقود الأخيرة[2]، من شعر وقصة ورواية ومسرحية...سواء تلك المكتوبة منها بالحرف العربي، أم اللاتيني، أم بحرف تيفيناغ. وقد ظهرت أقلام جادة تكتب في الأجناس الأدبية المختلفة نذكر منها على سبيل المثال في فن الشعر **محمد المستاوي** (المزداد بقيادة أضار بتارودانت سنة ١٩٤٣)، الذي صدر له مجموعة من الدواوين. ومن رواد الأدب المغربي المكتوب باللغة الإسبانية نذكر على سبيل المثال لا الحصر، **محمد الصيباري** (١٩٤٥-٢٠١٣) الحائز على عدة جوائز في الأدب داخل المغرب وخارجه وعلى مجموعة من الأوسمة منها وسام العاهل الإسباني خوان كارلوس سنة ٢٠٠٣، وكذلك الإعلامي بالقسم الإسباني بالتلفزة المغربية والروائي **سعيد الجديدي** الذي له مجموعة من المؤلفات منها: "١١مارس- مدريد ١٤٢٥"، ورواية "يامنة أو الذاكرة الحميمية" التي لا قت انتشارا واسعا في دول أمريكا الجنوبية وخصوصا في الشيلي، بالإضافة إلى رواية "تقرير المصير" التي تتحدث عن الصحراء المغربية.

---

(1) Yvette Bénayoun-Szmidt, Najib Redouane, Parcours Féminin dans la Littérature Marocaine D'expression Francaise, Editions la Source, Toronto- Canada, 2000, p: 14.

(٢) خاصة مع تدشين المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة ٢٠٠١ وظهور مجموعة من الجمعيات التي تشجع الإبداع بلغة الأم كالجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي التي أصدرت سنة ١٩٧٤ ديوانا يحمل عنوان إيموزَّار(الشلالات).

أما عن الأدب المغربي المكتوب باللغة الأنجليزية فنجد الكاتبة **ليلى العلمي** (ولدت عام ١٩٦٨ بالرباط) التي لها مجموعة من الإنتاجات منها المجموعة القصصية التي تحمل عنوان "أمل وبحوث خطيرة أخرى" الحاصلة على جائزة المعهد الثقافي البريطاني سنة ٢٠٠٣، ورواية "طفل سري" الصادرة عام ٢٠٠٩. أما عن الكتاب المغاربة الذين يكتبون باللغة الهولندية فنجد مجموعة من الأسماء **كعبد القادر بن علي** (المزداد بقرية بني شيكر بشمال المغرب عام ١٩٧٥) الذي ألف مجموعة من الروايات منها: "حفل زفاف على شاطئ البحر"، ورواية "الطفل المنتظر" التي فازت بأرفع جائزة هولندية في مجال الأدب (ليبريس)، **ونعيمة البزاز** (المزدادة بمكناس عام ١٩٧٤) التي ألفت رواية بعنوان (الطريق إلى الشمال).

يعطي هذا التنوع صورة متعددة عن المغرب، لأنه حينما نتحدث عن الأدب المغربي، فإنه أدب باللغات العربية والأمازيغية والفرنسية والإنجليزية وبلغات أخرى متعددة (ظهرت أو ستظهر من جديد)، وكل واحدة منها تنقل صورة عن المجتمع المغربي الرائع بتنوعه وغناه الحضاري.

وعليه، فإن تلقي الأدب وإنتاجه بالمغرب، أصبح يستلزم تعاملا نقديا يقظا يستوعب هذه الفسيفساء الأدبية ليتشكل بذلك مفهوم جديد للأدب المغربي، يبنى على تعدد اللغات التي يكتب بها هذا الأدب ليتحرر من الطابوهات والممنوعات ويكشف النقاب عن مكنونات الذات كما يؤكد ذلك الكاتب الفرنسي (جون ديجو "١٩٢١-١٩٩٣"/ **Jean Déjeux**)[1]. ولا

---

[1] Jean Déjeux, La Littérature Féminine de Langue Française au Maghreb, Editions Karthala, Paris, 1994, p: 50.

ينبغي أن نغفل الحديث عن لغة أخرى كُتِب بها الأدب المغربي الحديث والمعاصر ألا وهي اللغة العبرية التي تعد من روافد المغرب الغنية كما جاء في الدستور الجديد للمملكة المغربية[1]. ولا غرابة أن تكون اللغة العبرية مؤهلة لاستيعاب الخصوصيات المغربية أكثر من الفرنسية، ففضلا عن اشتراكها مع اللغة العربية في الانتماء إلى عائلة اللغات السامية، فهي تداخلت تدريجيا عبر الحقب التاريخية المتعاقبة مع النسيج اللغوي الثقافي المغربي، عربيه وأمازيغيه، فكلمة تكشيطة على سبيل المثال، التي هي من المميزات الجميلة لمعجم العربية المغربية في باب الخياطة الراقية، هي كلمة عبرية الأصل مبنى ومعنى ومن ذلك: קִשֵּׁט أي: زَيَّنَ و הִתְקַשֵּׁט بمعنى تزيَّنَ، فإنه يقال نفس الشيء عن كلمة طَبْصيل في باب الطبخ المغربي (תבשיל التي تعني طَبَقٌ) الذي تحتل رمزيات ثقافته مكانة خاصة في أعمال **جبرائيل بن سمحون،** كما يدل على ذلك أحد عناوين مجموعاته المنشورة سنة ٢٠٠٩(**פנטאזיה מרוקאית، תבשילים וספורים**) (إبداع مغربي، أطباق وحكايات)[2]. كما أن الدارجة المغربية تتضمن كلمات لها ما يقابلها في اللغة العبرية الحديثة، فكلمة (خَيْرَبِّي) التي تعني الكثرة يقابلها في اللغة العبرية (הרבה) التي تعني كثيرا. وكلمة (عُرَّامْ) بمعنى الوفْرة لها ما يماثلها في العبرية (עָרוּם) أي تكديس وتجميع.

[1] جاء في تصدير دستور ٢٠١١ للملكة المغربية بالجريدة الرسمية عدد ٥٩٦٤ مكرر بتاريخ ٣٠يوليوز ٢٠١١ ما يلي: المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية-الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية.

[2] محمد المدلاوي المنبهي، المرجع السابق، ص:١٣٤.

لكل بلد ما يميزه في المجال المادي، كالعمارة وما إليها من منشآت غالبا ما تدخل في نطاق الحضارة، كما أن له في الميدان الأدبي ما يطبعه من خصائص تبرزها المفاهيم والأفكار والقيم، وما يرتبط بها من مبدعات وأنماط سلوكية وممارسات واعية أو عفوية، وما تعكسه من عادات وتقاليد وما إليها من نظم اجتماعية وغيرها، هي التي اعتاد الناس أن يطلقوا عليها الثقافة. وفي هذا الإطار يقول المخرج والسيناريست والأديب المغربي **أحمد البوعناني** (١٩٣٨-٢٠١١): «إن حضارة سكان المغرب الأوائل عريقة وتعود إلى أصول ضاربة في القدم، فرقصات أحواش وأحيدوس، الموسيقى والغناء، الشعر، الحكايات، الأمثال الشعبية، بالإضافة إلى الصناعة التقليدية المتمثلة في الأواني الفخارية وصناعة الزرابي والمجوهرات. كل هذا يشكل تراثا يشهد على أصالة الفن المعماري بالقصبات والقصور، ويعكس تنوع وغنى الثقافة المغربية[1].

وعليه، فلا يمكننا الحديث عن الثقافة المغربية في أدب **جبرائيل بن سمحون** إلا باستحضار العناصر الآتية: التعبير الشفوي بشتى ألوانه وأشكاله وأدواته من حِكم وأمثال وقصص وحكايات، الآثار المعمارية والمنشآت التاريخية المتمثلة في المساجد والقصور... الفنون على اختلاف أنماطها وأدواتها من طبخ وموسيقى ورقص...فهل استطاعت الآثار الأدبية **لجبرائيل بن سمحون** أن تعبر عن هذا المكون الثقافي المغربي[2]؟ أو بمعنى آخر إلى أي حد

[1] Ahmed Bouanani, Pour une étude de la Littérature populaire marocaine, La Revue Souffles, n°5, 1er trimestre 1967.

[2] ارتباطا بهذا المكون الثقافي انعقدت ندوة دولية بقصر المؤتمرات بفاس بعنوان: **المكون العبري في الثقافة الأندلسية: الأندلس وحوار الحضارات** تحت الرعاية السامية لصاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله في الفترة الممتدة من ٢٠ إلى ٢١ نونبر ٢٠١٣. وكان من أهم

يمكن إدراج الإنتاجات الأدبية **لجبرائيل بن سمحون** ضمن خانة **الأدب المغربي**، على غرار الأدباء المغاربة الذين يكتبون باللسان الأجنبي كالفرنسية مثلا؟ وهذا ما أسعى إلى توضيحه من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: الأمثال والحِكم

لا تصور لتطور الفكر والأدب بدون ثقافة شعبية تراثية من أسلافنا، ومن أجيالهم التي تعاقبت على مسرح الحياة عبر التاريخ. فالثقافة الشعبية مطلب حضاري، ورسالة تربوية هادفة، فهي ليست للتسلية فحسب، بل تتخذ منها الأجيال الحالية والقادمة العبر والنصائح التي لا غنى عنها.

وفي نفس الاتجاه، تقول فاطمة صديقي: «وينظر إلى الأدب الشفهي على أنه الأكثر أصالة، وعلى أنه نموذج للأدب المغربي كما يصنفه الغرب رغم اعتبار الأدب المكتوب في الآونة الأخيرة شكلا "للأدب" الذي يحظى بأهمية خاصة...إن الأدب الشفهي مثل القصص الشفهية والحكايات الشعبية يغطي مجموعة واسعة من الكتابات السوسيولوجية»[١].

توصياتها: إعادة الاعتبار للغة العبرية في الجامعة المغربية، فبعدما كانت مادة قارة في شعبتي الدراسات العربية والإسلامية، أصبحت مغيبة أو شبه مغيبة في النظام الجامعي الجديد (بالرغم من إقرارها في دستور ٢٠١١ كرافد من روافد المغرب الغنية). كما دعا المشاركون في الندوة إلى إنشاء معهد وطني للغات الشرقية والإفريقية يكون فيه للغة العبرانية مكانة خاصة إلى جانب لغات نفعية ناشئة كالتركية والفارسية، ولغات استراتيجية أخرى كبعض لغات الساحل الإفريقي على سبيل المثال.

[1] Fatima sadiqi," Women, Gender, and Language in Morocco", BRILL, 2003, p:43

لسرد هذه الأمثال والحِكم اتبعت الطريقة التالية:

سنورد بالنسبة لكل مثَلٍ منها نصه الأصلي باللغة العبرية الحديثة، ثم يلي ذلك على الترتيب تدوينه بالعربية المغربية المهودة (judéo-arabe marocain) المدونة بالحرف العبري، ثم التدوين اللفظي لأصل المثل بالحرف العربي، ثم ما يقابله بالدارجة المغربية، ثم ترجمتي له إلى العربية الفصحى، وفي الأخير قمت بشرح بعضها لتبسيط فهمها للقارئ.

فما هي مضامين هذه الأمثال؟ وهل تمثل حقا الحضارة المغربية اليهودية في خصوصياتها الدينية والفكرية والعادات والتقاليد؟ أم تمثل المجتمع المغربي باعتباره مجتمعا سوَّى بين كل فعالياته دون اعتبار لدين أو جنس؟

إن الحِكم والأمثال الشعبية[1] التي تحدث عنها جبرائيل بن سمحون في إنتاجاته الأدبية، يوجد جلها في المجموعة القصصية: "**פנטזיה מרוקאית**"

[1] الأمثال والحِكم والمعاني الشعبية هي عصارة تجارب الحياة التي عاشها أسلافنا. فهي تربي في نفوسنا كيفية التعامل مع غيرنا في الحياة الاجتماعية المعقدة التي نعايشها. فالناس فيها تختلف طبائعهم وميولاتهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم بالاستقامة أو الانحراف. وهذه المعاملات مع غيرنا لا غنى لنا عنها في الأخذ والعطاء، وفي تبادل المصالح والمنافع، والناس تختلف نفسياتهم، فهذا عصبي المزاج، وذاك سلس الانقياد، وآخر أناني الطبع، لا تهمه إلا مصلحته، لذلك فقد يستطيع كل منا بهذه = الحكم والأمثال والمعاني الشعبية، ولاسيما العامية منها، أن تؤثر بها على الغير، وذلك إما لإصلاح سلوكه، أو لتليين طبيعته، أو تنبيهه إلى أخطار الحياة التي تجابهنا أينما حللنا وارتحلنا، وفي كل وقت وحين. انظر: إدريس دادون، **الأمثال الشعبية المغربية**، الجزء الأول، مكتبة السلام الجديدة، الطبعة الثانية ١٤٢٨-٢٠٠٧، ص:٥.

"**إبداع مغربي**"، حوالي خمسين في المائة منها يوجد ضمن قصة: "**גֶבֶר، אישה، אוכל، פתגם**"[1] "**رجل ، امرأة، أكْل، مثَلٌ**"، وهي على النحو التالي:

מובילי הלחם רבים יותר מהכיכרות.

(אטראחא כתר מלוסאלי) (الطرَّاحة كْتَر مَلُوصَالِي) (العاملون في الفران يفوقون عدد الوصلات).

يضرب هذا المثل في كثر الآراء وقلة الفائدة.

תבשיל טוב מתגלה מוקדם.

מה שחסר לך מהקצב תשלימי בתבלינים.

(די כטאק מלגזאר כממלו בליבזאר) (اللي خطاك من الكَزَّارْ كَمْلُو بْلِبْزار) (ما ينقصك من اللحم عوِّضيه بالتوابل).

ومعناه، إذا لم يكن لك من المال الكثير فاستعن بالتدبير.

מי שלא יכולה להיות כוכב בשמים, תהיה נר בבית.

(די מאקדראתס תכון נזמה פסמא תכון סמאעא פדאר) (دي ما قدراتس تْكون نجمة فَسْما تكون سمعة فَدَّار) (من **لم تستطع أن تكون نجمة في السماء فلتكن شمعة في البيت).**

---

[1] גבראיל בן שמחון، פנטזיה מרוקאית תבשילים וסיפורים، עמוד: 30-27.

מי שאוהב יופי, יסבול את ייסוריו.

(די כאיחבב אזזין כא יסבר לעדאבו) (اللي كَيْحَبْ زِّين كيصْبَر لَعْدابو) (من يحب الجمال فليصبر لعذابه).

يقال لمن يريد شيئا ينبغي أن يتحمل متاعبه إذا كان يرتجى نفعه، ويصبر على الصعاب التي تعترض طريقه، ويذللها حتى يتغلب عليها.

כשהיופי הולך נשארים סימניו.

(מדי כאימסי אזין כאיבקאוו חרופו) (مَلِّي كيمشي الزين كيبقاو حْروفو) (عندما **يذبل الجمال تبقى آثاره**).

المعنى: قد يبلى الحسن والجمال من كل شيء، ويظل أثره أبدا باقيا ماثلا، والمثل قد يضرب في الغالب الأكثر للمسنة من النساء، فيها أثارة من حسن، وبقية من جمال، رغم كبر سنها، فيشاد بما كانت تتمتع به من حسن وجمال في شبابها لتطييب خاطرها، وانشراح صدرها، وإدخال السرور على نفسها.

نلاحظ أن هذه الأمثال والحكم الشعبية تحظى فيها المرأة بمكانة خاصة ودور محوري، وهذا ما أشارت إليه فاطمة صديقي حيث قالت: «يرتبط الأدب الشفهي عموما بالنساء في المغرب. ويراهن المجتمع المغربي على الدور الذي تضطلع به النساء في الحفاظ على الأدب الشفهي، ويتوقع منهن القيام بهذا الدور في عملية تربية الأطفال من خلال الحفاظ على التقاليد التي تميز الثقافة المغربية، ونقلها من جيل إلى جيل آخر وكذا إعطائها رمزية خاصة. إن

النساء المغربيات واعيات بدلالة هذا الدور، ويوظفن الأدب الشفهي للتعبير عن ذواتهن»[١].

وفي قصة: "**פולחן התה**"[٢] "**عشْق الشاي**" ذكر الكاتب مثالا يتعلق بالشاي المغربي وهو:

כוס תה עם נענע יותר טובה מעשיר ורכושו.

(כאס דאתאי בנענעו כיר מלעשיר ומתעו)

(كاسْ دَتَايْ بْنَعْنَاعُو خْيِرْ ملَّعْشِير[٣] ومْتَاعُو) (كأس شاي منعنع أفضل من الغني وما يملك).

האופה פניו אל האש וגבו לעריות.

(מול אלפרראן, ווזהו אלננאר ודהרו אלעאר) (مول الفران وجْهو لَنَّار ودهْرو لْعار) (صاحب الفران معرض للشتائم والنار).

مول الفران: يقصد به العامة من ينضج الخبز في الفرن. العار: المقصود به الذم والشتم عندما لا يتقن إنضاج الخبز في الفرن. هذا مثل شائع لما كان الخباز

---

(1) Fatima sadiqi," Women, Gender, and Language in Morocco", p:44 .

(٢) גבראיל בן שמחון, פנטזיה מרוקאית תבשילים וסיפורים، עמוד:190.

(٣) ليس المراد ب: **لَعْشِيرْ** هنا هو الرفيق والصاحب كما يعتقد معظم المغاربة المسلمون، بل المراد به هو الغني الموسر. وهو في نظري أقرب إلى الصواب، لأن كأس شاي منعنع أفضل من الغني الموسر وما يملك، وليس كأس شاي منعنع أفضل من الصاحب وما يملك (لأن هذا الصاحب قد يكون فقيرا وقد يكون غنيا).

ينضج الخبز في فران الحي. يقال المثل في الشخص يتحمل التعب والمشاق لإسعاد غيره وخدمته، ويتعرض للشتم والكراهية لعمله. فكما يقول المثل: "**أَنا بَاللَّقْمَة لْفَمُّه، وْهُوَ بَالْعُود لْعَيْنِي**". وهناك مثَلٌ آخر له نفس المدلول: "**أَنا فْهَمُّه نْدَادِي وْهُوَ فْتَقْلَاعْ وْتَادِي**".

ومن الأمثال الشعبية التي ذكرها **جبرائيل بن سمحون** الواردة ضمن رواية "**נערה בחולצה כחולה**" "**فتاة بفستان أزرق**" نذكر:

פה סגור זבוב לא ייכנס לתוכו.

אְלְפֻּם אְלְמְסְדוּד מַאדְכְללוּס דְבָּאנָא (الفم المسدود ما يدْخلُوشْ الدبَّانْ).[1]

קח את תבואת עירך גם אם היא תבן.

עַבִּי זְרַע בְּלַאדְק וָואכָא יְכוּן אְזְוָואן (عَبِّي زْرَعْ بْلادَكْ وَخَّا يْكُونْ زْوَانْ)[2].

---

[1] يرشد المثل إلى أن الإنسان اليقظ المميز هو الذي يزن الكلام بميزان العقل قبل النطق به، كي لا يتعرض لعثرات اللسان وأخطاره التي قد تورطه في مشاكل وأحداث، قد يكون في غنى عنها لولا لسانه الذي جنى عليه وسببها له. وقد يرد المثل بصيغة أخرى "الْفَمْ السَّاكَتْ مَا تْدَخْلُه سُوسَه".

[2] يُقصد بالزؤان ذلك النبات الطفيلي الذي ينمو بجانب القمح ويصعب التمييز بينهما. يُضرب هذا المثل لمن يُغرم بفتاة لا يعرف نسبها ولا حسبها ويود الارتباط بها، فالأولى به أن يتزوج بمن يعرف أصلها لأن العِرْق دسَّاس لقوله عليه الصلاة والسلام (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس).

إنَّ مواضيع هذه الأمثال، وهي أكثر من ستين مثلا، تتناول كل جوانب الحياة الإنسانية بتجاربها المشتركة العامة:

جمال المرأة ومهارتها في الطبخ، الصبر وثمراته، الزمان وتقلباته، الاستعانة بالتخطيط والتدبير لمتطلبات الحياة، حسن المعاشرة، الحفاظ على الكرامة وعزة النفس، الكَرَم، توخي الحيطة والحذر، التريث قبل اتخاذ القرارات، الاستفادة من تجارب الحياة، الاعتماد على النفس، الحياة وملذاتها، الموت وتبعاته...

وعليه، فإن هذه الأمثال لا يمكن أن تكون إلا إنسانية لأنها خلاصة تجربة الفرد في السراء والضراء. وكل ما فيها عام يشترك فيه اليهودي والمسلم، لغة ومغزى ومقصودا، وليس فيه ما يدل على خصوصية يهودية دينية[1]. وما يميزها هو نطق بعض الحروف ولا غير، وهو نطق عُرِف به يهود المغرب، إذا ما استثنينا الألفاظ العبرية القليلة المتواثرة في معجمهم.

وقد ورد ذكر **الزوان** في إنجيل متى١٣/ ٢٤-٣٠(قَدَّمَ لَهُمْ "يسوع" مَثَلاً آخَرَ قِائِلاً: «يُشْبِهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ إِنْسَانًا زَرَعَ زَرْعًا جَيِّدًا فِي حَقْلِهِ. وَفِيمَا النَّاسُ نِيَامٌ جَاءَ عَدُوُّهُ وَزَرَعَ **زَوَانًا** فِي وَسْطِ الْحِنْطَةِ وَمَضَى. فَلَمَّا طَلَعَ النَّبَاتُ وَصَنَعَ ثَمَرًا، حِينَئِذٍ ظَهَرَ الزَّوَانُ أَيْضًا. فَجَاءَ عَبِيدُ رَبِّ الْبَيْتِ وَقَالُوا لَهُ: يَا سَيِّدُ، أَلَيْسَ زَرْعًا جَيِّدًا زَرَعْتَ فِي حَقْلِكَ؟ فَمِنْ أَيْنَ لَهُ **زَوَانٌ**؟ فَقَالَ لَهُمْ: إِنْسَانٌ عَدُوٌّ فَعَلَ هذَا. فَقَالَ لَهُ الْعَبِيدُ: أَتُرِيدُ أَنْ نَذْهَبَ وَنَجْمَعَهُ؟ فَقَالَ: لاَ! لِئَلاَّ تَقْلَعُوا الْحِنْطَةَ مَعَ **الزَّوَانِ** وَأَنْتُمْ تَجْمَعُونَهُ. دَعُوهُمَا يَنْمِيَانِ كِلاَهُمَا مَعًا إِلَى الْحَصَادِ، وَفِي وَقْتِ الْحَصَادِ أَقُولُ لِلْحَصَّادِينَ: اجْمَعُوا أَوَّلاً **الزَّوَانَ** وَاحْزِمُوهُ حُزَمًا لِيُحْرَقَ، وَأَمَّا الْحِنْطَةَ فَاجْمَعُوهَا إِلَى مَخْزَنِي».

[1] هناك مثل واحد ذو صبغة دينية من مجموع هذه الأمثال وهو: **אם עברו יום ראשון ושני** תרטיבו את החומוס לחמין (אידא גאז לחד ולתנאיין רטטבו אלחמיס אלסכאיין) (إلى داز لْحَدْ ولتْنِين رَطْبو لْحَمُّوصْ لَسْخاينْ) (إذا مر يوم الأحد والإثنين فضعوا الحمص في الماء لإعداد السخينة).

وهذه أمثلة من هذا التلفظ الخاص كما وردت في هذه الأمثال:

الجيم تصبح زايا:

جُوجْ (٢) = زُوزْ / دْجَاجْ= دْزَازْ.

الشين تصبح سينا:

شُوفْتْ (رَأَيْتَ)= سُوفْتْ / لَعْشَا (العَشَاءُ)= لَعْسَا

الدال تصبح ڭ أو تاء:

دُوزْ (مُرَّ)= ڭوزْ / دْجَاجَه (دجاجة)= تْزَازَا.

إضافة إلى هذه التغييرات الصوتية، ينطق يهود المغرب ألفاظا عربية بطريقتهم الخاصة، مثل: **اللِّي(الذي)** تصبح **دي:**

دِي رِيتُو= الذي رأيته.

وهناك أمثال وردت فيها ألفاظ عبرية مثل:

למזאל (מַזָּל) (مَزَّال) بمعنى حظ.

לעשיר (עָשִׁיר) (عَشِير) بمعنى غني.

المبحث الثاني: الطبخ المغربي

يعتبر المطبخ المغربي من أكثر المطابخ العالمية تنوعاً وغنى، وذلك منذ القدم، لمزجه بين مجموعة من المطابخ والتوابل، منها على الخصوص المطبخ الأمازيغي والمطبخ العربي ومطابخ دول البحر الأبيض المتوسط.

في هذا الصدد يقول المتخصص في المطبخ المغربي **رفائيل شيجيوك نجوكو**: «يعكس المطبخ المغربي وعادات الأكل أشكالا من الممارسات الثقافية- الاجتماعية التي تدل على تقاليد وهويات شخصية، وأسرية واجتماعية. كما يكشفان أيضا عن الآداب والقيم المجتمعية، لأن تحضير بعض الأطعمة والأطباق يخضع للتقاليد والأعراف المتعلقة ببعض الفترات الزمنية من اليوم أو السنة. وعبر القرون، مكنت النعمة الطبيعية للمحيط، والبحر، والأجزاء المتنوعة والصالحة للزراعة بالمغرب من وفرة أنواع عديدة من الفواكه، واللحوم، والخضر والأسماك. الشيء الذي ساعد الساكنة وأسهم في تنويع الوجبات الغذائية للأفراد[1]».

وفي هذا الإطار، تحدث جبرائيل بن سمحون عن مجموعة من الوصفات المغربية، توجد جميعها في المجموعة القصصية "פנטזיה מרוקאית"نذكر منها:

ما جاء في قصة: **כוסכוס**[2]

(1) Raphael Chijioke Njoku, "Culture and Customs of Morocco", Greenwood Publishing Group, 2006, p: 77.

(٢) **פנטזיה מרוקאית** תבשילים וסיפורים ، כוסכוס،עמוד:17.

«הכוסכוס הוא קונצרט של כל תנובות השדה, תבליניו וריחותיו. זהו המאכל המרוקאי מספר אחת, ברברי במהותו, קשור באדמה ומריח קרקע. פעם הנשים יצרו אותו על ידי גלגול גרגרי סולת עם קצת קמח ומים. היום ניתן לקנות בסופרמרקט את גרגרי הכוסכוס מוכנית בחבילות של 350 גרם....להכנת הכוסכוס יש סיר מיוחד שנקרא "אלקדרה ולכסכאס"».

«الكسكس هو سمفونية لمحاصيل وغلات الحقول وتوابلها ورائحتها. إنها الأكلة المفضلة عند المغاربة، ذات الأصول الأمازيغية المرتبطة بالأرض والمتنسمة بالتربة. كانت النساء تحضرنه من السميد وقليل من الماء والملح، لكنه اليوم يباع جاهزا في أكياس تزن ٣٥٠ غراما...ولإعداد الكسكس نحتاج إلى آنية تدعى **الگدرة والكسكاس**».

ثم يتبعها بطريقة تحضير الكسكس، ومقادير اللوز والزبيب، بعد ذلك يوضح طريقة تقديم الكسكس، وكيفية أكله التي أورد فيها:

ومن بين الوصفات المغربية العريقة التي تحدث عنها جبرائيل بن سمحون، **البسطيلة الفاسية** التي قال عنها بأنها ملكة المأكولات. حيث أورد:

«פסטיה פאסיה היא מלכת המאכלים המרוקאים. היא יוצאת דופן ומופלאה בהשוואה לכל תבשיל מוכר. שילוב נועז וחצוף של עוגת שקדים וצימוקים עם תבשיל יונים ניחוחי[١]».

«البسطيلة الفاسية هي ملكة المأكولات المغربية، استثنائية وعجيبة بالمقارنة مع الأطباق المعروفة. عبارة عن خليط حشوة من اللوز والزبيب مع الحمام المطبوخ الفائحة رائحته»[٢].

وقد وصفها بأنها عروس متزينة متواضعة ومحتشمة ظاهريا، لكن داخلها كنوز غير متوقعة. حيث قال:

«הפסטיה פאסיה היא כלה שמתהדרת בחוץ בצניעות וחסידות، אך בתוכה היא מסתירה הפתעות פראיות. היא נראית כמו כיכר עוגתית מקושטת בעלי בצק מוזהבים עטויה באבקת סוכר לבן ופסים של קינמון. כשאתה חושף את עליה، תוקף אותך גל של אדים וריחות שלא מהעולם הזה»[٣].

---

[١] **פנטזיה מרוקאית** תבשילים וסיפורים ، כוסכוס،עמוד:20.

[٢] تقول عنها المتخصصة في الطبخ المغربي **لطيفة بناني سميرس**: هي أكلة شهية تقدم في حفلات العشاء، تجمع بين المذاق الحلو والحار نسبيا، هشة وطرية، تتكون من أوراق رقيقة تدعى (الورْقَة)، وهي نوع من الفطائر الشفافة مع حشوة الحمام واللوز، ويمكن تحضيرها أيضا بحشوة صغار الدجاج وأحشائه. انظر:

Latifa Bennani Smirès, **La Cuisine Marocaine**, Société d'Edition et de Diffusion Al MADARISS, Casablanca, 1983, p: 17-21.

[٣] **פנטזיה מרוקאית** תבשילים וסיפורים ، כוסכוס،עמוד:20

«البسطيلة الفاسية هي عروس متزينة متواضعة ومحتشمة ظاهريا، ولكن بداخلها مفاجآت وكنوز غير متوقعة. تبدو كرغيف دائري منمقة بعجين ملفوف مذهب، ومتلألئ بمسحوق السكر الأبيض وخطوط القرفة. لما تريد أن تكتشف ما بداخلها، تعترضك سحابة بخار ورائحة شهية ليست من هذا العالم».

أما على مستوى التأصيل، فقد قال:

«אם הכוסכוס זה מלך ברברי, הפסטיה היא נסיכה מפאס, מהעיר הגדולה».

«إذا كان الكسكس ملك أمازيغي، فالبسطيلة ملكة فاسية -المدينة العظيمة-».

«אם הכוסכוס הוא שדה תבואה, הפסטיה היא גינת ורדים, שמתיזה ניחוחות על כל העיר. הפסטיה ביחס לכוסכוס זה כמו מוזיקה ברברית, אחידוש ואחוואש ביחס למוזיקה אנדלוזית. שילוב של מוזיקה אירופית מעודנת עם מוזיקה ערבית צפון אפריקאית קצבית ופראית»[1].

«إذا كان الكسكس من محاصيل الحقول، فالبسطيلة من ورود الجنة تنتشر رائحتها في كل أرجاء المدينة. الكسكس هو مقطوعة من الأهازيج الأمازيغية

[1] المرجع السابق، ص:٢٠-٢١.

كأحيدوس وأحواش، أما البسطيلة فهي انصهار وتزاوج بين الموسيقى الأندلسية العربية والإيقاعات البرية لشمال إفريقيا».

إذا كان الكسكس والبسطيلة من الأطعمة المشهورة والمعروفة بالمغرب حسب جبرائيل بن سمحون، فإن **بولا ولفيرت**[١] (Paula Wolfert) المقيمة سابقا بالمغرب تقول:

«هناك أربعة أطباق قالت إنها الأطباق الأكثر شعبية عند المغاربة. أولى هذة الأطباق الكسكس، وهو نوع من السميد يتم صنعه من الحبوب. والكسكس هو أيضا نوع من الدقيق المستخرج من الشعير والذرة. والوجبة الثانية من حيث الشعبية- حسب الكاتبة- هي فطيرة ضخمة أو معجنات سميكة تسمى (بسطيلة *bastela*). والوجبة الثالثة هي اللحم المشوي (*mechoui*). أما الوجبة الرابعة فهي طبق الدجاج والذي يتم تهييئه بالليمون والزيتون. ورغم كون هذه اللائحة ذات دلالة، فمن الصعب اختيار أربع وجبات فقط من الأطباق المغربية الكثيرة. أولا لأن المطبخ المغربي ديناميكي ومتجدد مادامت النساء والطباخون مستمرين في تجريب وصفات عديدة ومتنوعة. وثانيا لأن الناس غالبا ما يقولون "إن أحسن الوجبات لا توجد في المطاعم، بل في المنازل»[٢].

---

[١] كاتبة أمريكية ولدت عام ١٩٣٨ بنيويورك، ألفت عدة كتب في الطبخ بمنطقة البحر الأبيض المتوسط وخصوصا الطبخ المغربي.

[2] Raphael Chijioke Njoku, "Culture and Customs of Morocco", p: 78.

أما عن الشاي الذي يعد رمزا للضيافة المغربية الأصيلة وعنوانا لحسن الاستقبال والترحيب، وعن لوازمه من صينية وبراد وكؤوس زجاجية مذهبة فقال في قصة פולחן התה (الولع بالشاي):

«תה זה המשקה הכי רועש במרוקו...זה המשקה הלאומי, הנענע הירוק והריחני החליף לו את הצבע, הריח, הטעם והלאום. לא מחכים לשעת התה בשביל לשתות אותו, הוא משקה לכל עת ולכל שעה. בפינת התה סביב כלי הנחושת והזכורית המוזהבת ה"סיניה" (המגש), ה"בראד" (התיון), "אלכיסאן" (הכוסות) המגולפים בקישוטי עלים ופרחים מוזהבים יושבים הארוחים ישיבה מזרחית מסביב לבעלת הבית, שנראית כעסוקה בהכנה של מרחקת קסמים. הישיבה נראית כסצינה תיאטרונית בה יש שחקנים וצופים שגם הם נוטלים חלק במשחק»[١].

«الشاي هو المشروب الشعبي الأكثر انتشارا بالمغرب، يغير النعناع الأخضر لونه وتجذبك رائحته وينشيك طعمه. ليس له وقت محدد، بل هو موجود في كل لحظة وحين. تحيط بالشاي أدوات نحاسية وزجاجية مذهبة، الصينية والبراد المنقوشان والمنمنمان بزخارف الأزهار والورود. يجلس الضيوف جلسة شرقية (تربع في الجلسة)، بجانب مجلسهم ربة البيت التي تبدو كمحضرة للعطور. يُخَيَّل إليك أنك في عرض مسرحي لمشاهدين اندمجوا مع الممثلين في طقوس المشهد».

---

[١] **פנטזיה מרוקאית** תבשילים וסיפורים. עמוד: 190.

وعن أهمية شرب الشاي مع الأحباب والأصدقاء يقول جبرائيل بن سمحون:

«תה המרוקאי הוא לא תה אינסטנט, שאתה מכין עם שקית ליפטון, שותה לבד ורוץ מהר לעבודה. תה מרוקאי לא שותים לבד, אלא בחברה. זוהי הזדמנות לישיבה עם ידידים ואורחים לשעה של רוגע, להחליף דעות וידיעות. תה אתה שותה עם שכנים ואורחים בלתי צפויים, כדי לומר להם, שאתה אוהב אותם, ומתענג בחברתם. שותה כוס אחת, אחר כך עוד אחת ועוד אחת. מכאן הפתגם: " **כוס תה עם נענע יותר טובה מעשיר ורכושו**"»[1].

«لا يمكن تحضير الشاي المغربي على وجه السرعة، كما نفعل بأكياس **ليبتون**، ولا يمكن شربه إلا مع رفقة. فبه يحلو السمر ونتبادل الأفكار والأخبار مع الأصدقاء والأحباب والجيران والضيوف. فهو تعبير عن المحبة والسعادة برفاق الجلسة، ومن هنا جاء المثل القائل: " **كاس دتاي بنعناعو خير من لعشير ومتاعو** "».

---

(١) المرجع السابق، ص:١٩١.

المبحث الثالث: الفضاءات والأعلام المغربية

المطلب الأول: الأعلام المغربية

إن توظيف الأسماء العَـلمية[1] لتحديد هوية الشخصيات، وتبيان أنماطها السلوكية، وتعيين مواطنها ونسبها ولقبها، ليس ذلك عملاً اعتباطياً دائماً، بل قد يهدف الروائي أو القاص من وراء اختيار الأسماء الإحالة إلى دلالات وأبعاد ومقاصد، وذلك لإثارة القارئ واستفزازه وجعله متفاعلا مع الأحداث والوقائع.

فماهي أهم الأعلام المغربية التي وظفها جبرائيل بن سمحون في إنتاجاته الأدبية؟

قصة (سيدي لحسن اليوسي) (סידי לאחסן אליוסי) :

عائشة، الفتاة المغربية الأمازيغية التي أبهرت **جون** الفرنسي بجمالها الأخاذ ورقصتها العفوية التي تشعرك بالشرف والعفة، عندما شاهدها في شريط فيديو لإحدى حفلات الزواج رفقة أصدقائه العرب المقيمين بباريس. حينها قرر أن يركب الطائرة من باريس إلى إحدى قرى مدينة صفرو، للبحث عنها وطلب يدها للزواج. أغدقها بالهدايا الثمينة والمجوهرات الفضية والذهبية النفيسة، لكنها كانت عنيدة مستعصية عليه رغم اعترافها بأنه إنسان لطيف ومثل أب

---

[1] من المعروف أن اسم العلم قد يطلق على شخص أو مكان أو حيوان أو شيء، ولكننا سنحصره في هذه الدراسة فيما يطلق على الشخص من تسميات وتعيينات وإحالات وضمائر.

حنون. مكث في فندق سيدي لحسن اليوسي لسنوات علَّها تقبل طلبه، لكنها في الأخير قررت الزواج من أحد شباب قريتها[١].

قصة (المرأة التي بسطت جناحيها) (האישה שפרשה כנפיים) :

ياقوت، الفتاة التي تبلغ من العمر اثني عشرة سنة. وجدت نفسها بين عشية وضحاها مرتدية فستانا أبيض وبطلة لعرس أسطوري، يمتزج فيه الإنشاد بالرقص على ضوء الشموع ورائحة البخور تملأ المكان. أصبحت زوجة **لشمعون** مساعد أبيها في أعمال الحقل، بينما بقي قلبها مع عشيقها في الفصل **تسيون**. كلما اقترب منها زوجها إلا وأجهشت بالبكاء ونحبت بالصراخ وهي تصده بكل ما أوتيت من قوة. ولما أحست بالمرارة وتسلل اليأس إلى قلبها فتحت النافذة وألقت بنفسها، فسقطت جثة هامدة[٢].

قصة (البسطيلة الفاسية) (פסטילה פאסיה) :

ياسمين، فتاة ذات ستة عشر ربيعا، كلفها مدير المدرسة لمرافقة وفد من الأساتذة يزور مدينة فاس. اندهشت من الزوار الذين يعرفون أشياء عديدة عن مدينتها بينما هي تجهلها، بالرغم من ولادتها بفاس فهذه هي المرة الأولى التي تتناول فيها البسطيلة. كانت أصابع يدها تلامس بين الفينة والأخرى يد **جين** الفتى الإسرائيلي الأزرق العينين، لما تتسلل بين الرقاقات المحشوة بلحم الحمام. ذات يوم، وشحها بقلادة فضية منقوش عليها اسم مولاي إدريس، فتوطدت علاقتهما أكثر، حيث أصبحا يتبادلان القُبل على أسطح مدرسة ابن

---

(١) גבראיל בן שמחון, הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר، עמוד: 14-9.

(٢) نفسه، ص: ٣٢-٣٥.

يوسف العتيقة. ولما همَّ بالرحيل لم تتمالك نفسها، وبدأت تجهش بالبكاء على فراقه. إلى أن عادت ذات مرة إلى مسجد القرويين، وبدون أن تشعر وجدت نفسها في مئذنة المسجد وهي تنظر إلى القمر المضيء وصورة **جين** بداخله تحييها[1].

قصة (الرجل العائد) (האיש שחזר) :

بشير، المغني البارع والعازق الماهر على آلة الماندولين، الشاب الوسيم والمدلل لباشا مدينة صفرو، الذي وقع في قصة غرامية مع زوجة الجزار عيوش. بدأ ينشد تحت نافذة منزل تلك الحسناء اليهودية "**يامسعودة يالْعِينْ لْخَضْرَا**" والتي أصبحت **نشيد الأناشيد** في حفلات أبناء وبنات الملّتين في حاضرة **حب الملوك**، وذلك دون أن يستطيع الجزار المغلوب على أمره أن ينبس ببنت شفة. فاكتفى، في إطار شعوره الدائم **بالحكرة**، بالدأب على تفريغ نقمته بالإنهماك على فرم كتل اللحم والعظم فرما بين سُحب دخان السيجارة التي لا تفارقه، وذلك إلى أن أَبَق منه ثورٌ من الثيران ذات يوم من حظيرة انتظار المجزرة، فانطلق ذلك الحيوان مزمجرا يبث الرعب والموت في أزقة مدينة صفرو إلى أن صادف في طريقه ابن الباشا الأنيق، وهو يغنى أغنيته التقليدية كعادته تحت الشباك، فزف إليه ضربة قرنٍ مفاجئة، فطوحت بأشلائه إلى هامش الآخرة، وبعوده إلى شرفة الحسناء **مسعودة**[2].

---

[1] גבראיל בן שמחון, הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר، עמוד: 130-127.
[2] גבראיל בן שמחון, המהלכים על המים، עמוד: 14-12.

المطلب الثاني: الفضاءات المغربية

تعد الأمكنة والفضاءات من بين أهم العناصر الفنية الرئيسية التي تنهض بها بنية الرواية عموما والقصة على وجه الخصوص. فتتخذ أشكالاً ورسوما لشخصيات ولمعالم جغرافية وأشياء مادية، كما تكتسب أهمية بالغة بتجانسها مع العناصر الأخرى جميعا، ففيها تجري الأحداث وتتحرك خلالها الشخصيات لتجعل القارئ يعيش فصولها ووقائعها.

يكتسب المكان في الرواية أهمية كبيرة، لأنّه أحد عناصرها الفنية لتحفيز القدرة والطاقة التخيلية لدى القارئ. وفي هذا الصدد يقول إبراهيم عباس:« وتشخيص المكان هو الذي يجعل من أحداث الرواية بالنسبة للقارئ شيئًا محتمل الوقوع فهو يعطينا واقعيتها، فكلّ فعل لا يمكن تصوره ووقوعه إلاّ ضمن إطار مكاني، وهذا ما ذهب إليه "هنري ميتران" عندما اعتبر المكان هو مؤسس الحكي، لأنّه يجعل القصة المتخيلة ذات مظهر مماثل لمظهر الحقيقة أي عند نزولها من مخيلة الأديب إلى أرض الواقع »[١].

ولتزيد أهمية المكان يجب أن يكون: «كأية شخصية أخرى يجب أن يكون عاملاً وفعّالاً وبناءًا في الرواية، وإلاّ أصبح كتلة شحمية لا تضيف إلاّ الترهل ومن هنا كان المكان يلعب في بعض الروايات الرشيقة دور البطولة وليس عنصر البطالة»[٢].

---

[١] إبراهيم عباس، **تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية**، دراسة في بنية الشكل، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، د ط،٢٠٠٢، ص:٣٤.

[٢] شاكر النابلسي، **جماليات المكان في الرواية العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص:٢٧٥.

فما هي أهم الفضاءات والأمكنة التي أثثت الإنتاجات الأدبية لجبرائيل بن سمحون؟

صفرو:

صفرو، مسقط رأس **جبرائيل بن سمحون** ومدينة طفولته، المعروفة بأزقتها ودروبها وواديها **(أسوك)**[1] الدائم الجريان، الهائج العنيف شتاء، والبارد العذب صيفا، وبشلالاتها وأوليائها وعلى رأسهم سيدي **لحسن اليوسي** وما نسج حوله من معتقدات وطقوس[2]. المدينة التي عرفت قصة ميلاد ووفاة المسيح اليهودي خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وعن حلم الخلاص وهجرة يهود شمال إفريقيا إلى إسرائيل[3].لاوجود للمذنبين والعصاة فيها، إنها مدينة الكُنُس والربانيين ودارسي الشريعة الذين يحرسونها بأجسامهم من كل خطيئة[4]. فيها اكتسب أصول اللغة العبرية الفصيحة ونهل من التوراة والمشنا والتلمود والهلاخا[5].

---

[1] في أغلبية المصادر والمراجع التي تحدثت عن مدينة صفرو، يتم ذكر واد **أكّاي** وليس **أسوك** الذي أورده **جبرائيل بن سمحون**. هذا الواد الذي يتدفق بشكل منتظم في ممر ضيق، يفصل بين المدينة القديمة وسوق الملاح الذي كان يقطنه حوالي سبعة عشر ألفا من المغاربة اليهود في خمسينيات القرن الماضي. انظر:

.Philippe Gloaguen, **Le Guide du Routard**, Hachette 2005,p: 318

[2] גבראיל בן שמחון، המהלכים על המים، עמוד: 11-9.

[3] גבראיל בן שמחון، **היינו כחולמים**، انظر: الغلاف الخارجي للمؤلف.

[4] גבריאל בן שמחון، המהלכים על המים، חרותא הזונה، עמוד: 79.

[5] גבריאל בן שמחון، נערה בחולצה כחולה، עמוד: 41.

فاس:

فاس[1]، مدينة المواقع الأثرية، والمعالم الحضارية، والمباني التاريخية، التي تشكل إرثاً حضارياً وثقافياً عريقاً يجعل من معالمها ومبانيها التراثية متحفاً مفتوحاً. مدينة الأقبية والبنايات الصامدة والأولياء كمولاي إدريس، والمدارس العتيقة كمدرسة ابن يوسف بهندستها المعمارية الأصيلة، والمساجد كمسجد القرويين بأعمدته المتعددة وصالاته المفتوحة[2]، والفنادق الراقية كفندق قصر الجامعي المتميز بطرازه المغربي الأصيل، وبأصالته العربية العريقة. ولهذا تم إدراجه موروثا ثقافيا عالميا من طرف اليونسكو[3] (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة).

مرزوكة:

مرزوكة، هي عبارة عن صحراء تتميز بكثبانها وتلالها الرملية اللامتناهية التي تتحول إلى أمواج متحركة. ويزداد الانبهار إثارة عند غروب أو شروق الشمس. ويكتشف السائح في أهل منطقة مرزوكة أجسادهم السمراء النحيلة، وطيبة قلوبهم، ووجوههم البشوشة، المغطاة باللثام، الذي يلازمهم أينما حلوا

[1] قال محمد الكتاني عن قيمتها العلمية: " ينبع العلم من صدور أهلها كما ينبع الماء من حيطانها، ويقال: ولد العلم بالمدينة، وربي بمكة، وطحن بمصر، وغربل بفاس، وليس في المغرب مدينة يوجد فيها من أنواع العلوم وأصناف العلماء مثل ما يوجد فيها". انظر: محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس،** الجزء الأول، دار الثقافة، ٢٠٠٤، ص:٧٤.

[2] גבראיל בן שמחון, הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר, עמוד: 130-127.

[3] גבראיל בן שמחון, פנטזיה מרוקאית תבשילים וסיפורים, עמוד: 167-164.

وارتحلوا. وتجدهم يخلصون للكرم وحسن الضيافة بكؤوس الشاي المنعنع، التي يقترحونها على الضيف عند نزوله بينهم[١].

مراكش:

مراكش، جوهرة المغرب، مدينة الأسوار الحمراء، والحدائق الخضراء. وفي نفس الوقت، تنتمي إلى الأطلس الشامخ البيضاء قممه ، وإلى الصحراء الساخنة برمالها وكثبانها. تتعانق بينهما أشجار النخيل الممتد في كبد السماء كما لو أنه يتكفل بالترحيب بزائر المدينة[٢].

مراكش، المدينة المعروفة بفنادقها الفخمة والراقية كفندق **المامونية**، فندق مشاهير العالم من الممثلين والسياسيين. فيه صوَّر المخرج البريطاني العالمي الشهير **ألفريد هيتشكوك** (١٨٩٩-١٩٨٠) مشاهد من رائعته (**האיש שידע יותר מדי**) (**الرجل الذي عرف أكثر من اللازم**) من بطولة **جيمس ستيوارت** (١٩٠٨-١٩٩٧). وهو المكان المفضل للراحة والاستجمام لزعماء العالم مثل **وينستون تشرشل** (١٨٧٤ - ١٩٦٥ رئيس وزراء بريطانيا السابق)[٣].

الصويرة:

الصويرة، المدينة الساحلية المعروفة بميناءها العتيق ، والمشهورة بأجود ما ينتجه الصيد البحري من أسماك متنوعة، يتلذذ بها السائح بعد ساعة فقط من

---

(١) גבראיל בן שמחון, פנטזיה מרוקאית תבשילים וסיפורים, עמוד: 75-73.

(٢) نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) גבראיל בן שמחון, הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר, עמוד: 164.

مغادرتها مياه البحر، حيث تنتشر على رصيفه أعدادا كبيرة من الموائد الخشبية البسيطة التي تصفف عليها أصناف متعددة من الأسماك الطرية المشوية وخصوصا سمك السردين، في صحون مرفقة بالسلائط والخبز الساخن الذي خرج توا من الفرن. على رصيف ميناء المدينة العتيق الذي أخرج فيه الممثل والكاتب والمخرج المسرحي الأمريكي **جورج أورسن ويلز** إحدى مسرحيات **شكسبير (أوتلو)** إلى شريط سينمائي[١].

ومن الأماكن والفضاءات الأخرى التي تطرق إليها **جبرائيل بن سمحون** في إنتاجاته الأدبية نذكر على سبيل المثال لا الحصر: **وزان وميدلت** مدينتا ظهور المسيح كما في مسرحية **ملك مغربي**، وسَفَرٌ في شمال المغرب عبر الحافلة إلى **الناضور وتطوان والحسيمة** كما في قصة **הנסיעה (الرحلة)**[٢]. وفي قصة **מרוקו אהובתי (المغرب هُيامي)**[٣] ذكر الكاتب عدد العائلات المتبقية في المغرب، في مدنه وقراه، من شماله إلى جنوبه، **كطنجة وشفشاون، زاكورة والعيون، أوريكا وآيت بوكماز، إيمتتانوت والريصاني، كلميمة وأرفود**...

وفي عالم الخياطة التقليدية، تحدث **جبرائيل بن سمحون** عن **البلغة والجلباب والطربوش والقفطان**[٤] **والتكشيطة** المغربية الأصيلة التي تتميز

---

[١] نفسه، ص: ١٢١-١٢٢.

[٢] نفسه، ص: ١١٥-١١٩.

[٣] גבראיל בן שמחון, פנטזיה מרוקאית, עמוד: 197.

[٤] هو لباس تقليدي نسائي مصنوع من الحرير أو القطن، يُلبس بحزام مطروز بخيوط مذهبة، ويمتد حتى الكاحل. وحاليا تم تجديده ليتناسب مع موضة العصر ويُصنع من أي نوع من القماش، ويلبس مع الشربيل الذي يضفي على المرأة أنوثة وجمالا. انظ :
Raphael Chijioke Njoku, "Culture and Customs of Morocco", p:87.

بنوعية الأقمشة الفاخرة التي تستخدم في صناعتها، وألوانها الجريئة والمتناغمة والتي تقيد كل الأذواق، إضافة إلى أشكال تطريزها المتنوعة، وذلك راجع لكونها تجمع بين رقة التصميم والإبداع والإتقان، وتؤكد على مهارة الخياطين المغاربة **(يهودا ومسلمين)** وقدرتهم على الإضافة والابتكار و التجدد. كما تحدث عن حفلات الأعراس التي تتزين فيها النسوة والفتيات بالألبسة الحريرية الناعمة والحلي والمجوهرات الذهبية والفضية، من قلادة وسوار ودملج وخاتم. كما تطرق إلى ذكر المهن والحرف التقليدية التي زاولها المغاربة (يهودا ومسلمين) مثل:النباش والصباغ والحداد والنجار والحلاق والإسكافي والطحان (الرحوي) وطاهي الخبز (فرناتشي)والخياط والجزار والساعاتي والصائغ والعطار[١].

وفي هذه الإنتاجات الأدبية، عالج **ابن سمحون** قضية الهجرة الداخلية عموما والخارجية على وجه الخصوص، التي عرفها المغرب خلال القرن العشرين. وبيَّن دوافعها **الإيديولوجية الدينية** بالنسبة للمغاربة اليهود كما في المجموعة القصصية **המהלכים על המים (المشاة على الماء)**، مثل قصة **המוהל האחרון (الخاتن الأخير)**، وقصة **היום שבו הגיע המשיח (يوم**

---

[١] تندرج قصة العطار في قصة **האתון והמלך (الأتان والملك)**، ضمن المجوعة القصصية **הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר (الغادية بالكامون الراجعة بالزعتر)**. وهي تحكي عن العطار المتجول بين الدواوير والقرى رفقة أتانه، وهو يضع عليها أدوات بسيطة للبيع نقدا أو مبادلة من قبيل: المشط، المرآة، المسمار، الدبوس، الخيط، والإبرة...وبفضل حنكته وخبرته في معترك الحياة، لقي استحسانا من طرف أحد الملوك، فأصبح صديقا مقربا ومحبوبا لأسرته وجنوده ووزرائه وخدمه...يستشيرونه في كل صغيرة وكبيرة. انظر: גבראיל בן שמחון، הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר، עמוד: 70-68.

ظهور المسيح)، وقصة **אנחנו לא פה (لسنا من هنا)**...ودوافعها **السوسيو-اقتصادية**، كما في المجموعة القصصية **הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר (الذاهبة بالكامون والراجعة بالزعتر)**، كقصة **המלון**[1] **(الفندق)**، ويتعلق الأمر فيها بمهاجر كرَّس حياته من خلال هجرته إلى هولندا قصد تحقيق حلمه المتمثل في استثمار عائدات كده، لتشييد فندق ليكون نزلا يتوافد عليه زوار تلك المدينة الساحرة القسمات والألوان من كل الآفاق. لكن، بعد تحقيق ذلك الحلم، ومع اقتراب موعد تقاعد المهاجر، بقي الفندق فارغا لم يدخله أحد من الزوار، في تلك المدينة الصغيرة الموجودة في جبال الريف[٢]. وكما في قصة **אמריקה**[٣] **(أمريكا)** الموجودة ضمن المجموعة القصصية **פנטזיה מרוקאית** תבשלים וסיפורים**(إبداع مغربي أطباق وحكايات)**، والتي تحكي عن ذلك الإسكافي الذي باع كل ما يملك من أجل اقتناء تذكرة السفر إلى أمريكا بلد الحرية والتحرر والمستقبل المشرق. لكن أحلامه تبخرت وذهبت أدراج الرياح لعدم استقباله من طرف ابن عمه **يوزيك**.

ولم يفوت **جبرائيل بن سمحون** الفرصة للحديث عن الفنون الشعبية المغربية، مثل **أحواش** بسوس والأطلس الكبير **وأحيدوس** بالأطلس المتوسط المعروفان منذ غابر الأزمان، حيث يمتزج الرقص بالغناء والإيقاع، للتعبير عن الذات والجماعة والتفاعل مع الطبيعة والناس والأحداث التاريخية. وفن **كناوة**

---

[١] גבראיל בן שמחון, הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר, עמוד: 123-120.

[٢] انظر: محمد المدلاوي المنبهي، رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون، ص: ١٥٣-١٥٨.

[٣] גבראיל בן שמחון, פנטזיה מרוקאית, עמוד: 78-76.

الصويري الروحاني بجذوره الإفريقية وبعده الكوني، **والموسيقى الأندلسية** التي تعد من الألوان الموسيقية الأصيلة التي تشتهر بها مدينة فاس، فهي تتميز بجمال الأسلوب وروعة التعبير وتستجيب لرهافة الأذواق ورقة المشاعر.

وعليه، فكل هذه الآثار الأدبية **لجبرائيل بن سمحون**، بشخصياتها وفضاءاتها المغربية الموزعة بين الجهات الأربع للمملكة، بين مدنه وقراه، في سهوله وجباله، وبألوانها وأطعمتها المتنوعة والمتميزة بثرائها وتعدد مصادر تكوينها من كسكس وطاجين وبسطيلة وشاي وحريرة...، وبهندامها التقليدي الأصيل من بلغة وجلباب وطربوش وقفطان وتكشيطة...، وثقافة شعبية من أمثال وحِكم، وقضايا اجتماعية كالهجرة الداخلية والخارجية ذات الدوافع الروحانية المسيحانية، أو ذات الأبعاد الاجتماعية الاقتصادية، وعناصر فلكلورية كالطرب الأندلسي والفن الأمازيغي مثل أحيدوس وأحواش وفن اكناوة، ومآثر عمرانية ومعالم تاريخية عريقة، فضلا عن العادات والتقاليد المغربية الأصيلة، التي لها أبرز الأثر في كثير من المظاهر العريقة للحضارية المغربية، منذ مئات السنين وإلى عصرنا الحاضر، تجعل من معظم آثار **ابن سمحون**، بدورها في النهاية، **أدبا مغربيا بامتياز**.

لائحة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

دادون، إدريس، الأمثال الشعبية المغربية، الجزء الأول، مكتبة السلام الجديدة، الطبعة الثانية ١٤٢٨-٢٠٠٧.

عباس، إبراهيم، تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية، دراسة في بنية الشكل، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، د ط،٢٠٠٢.

الكتاني، محمد بن جعفر بن إدريس، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، الجزء الأول، دار الثقافة، ٢٠٠٤.

كنون، عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي ١-٣، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦١.

المدلاوي المنبهي، محمد، رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون، المعهد الجامعي للبحث العلمي-الرباط، ٢٠١٢.

النابلسي، شاكر، جماليات المكان في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

باللغة العبرية:

- **בן שמחון**, גבריאל، הולכת עם כמון חוזרת עם זעתר، סיפורי אהבה מרוקאים، הוצאת הקיבוץ המאוחד، תל-אביב، 2002

- **בן שמחון**، גבריאל، היינו כחולים، תסריט، הוצאת מריון، תל-אביב، 1994

- **בן שמחון**، גבריאל، מלך מארוקאי، דרמה קבלית בשלש מערכות، הוצאת עדי، תל-אביב، 1980

- **בן שמחון**، גבריאל، פנטזיה מרוקאית תבשילים וסיפורים، הוצאת הקיבוץ המאוחד، תל-אביב، 2009

- **בן שמחון**، גבריאל، 1948، מחזה בשלש מערכות، הוצאת מריון، תל-אביב، 1994

- **בן שמחון**، גבריאל، אבשלום، ציון חמדתי، מחזות، הוצאת הקיבוץ המאוחד، תל-אביב، 2011

- **בן שמחון**، גבריאל، הדרך לירושלים המסע של אנית המעפילים "יהודה הלוי"، בוזמימה، מחזות، הוצאת מריון، תל-אביב، 1988

- **בן שמחון**، גבריאל، המהלכים על המים، הוצאת הקיבוץ המאוחד/ ידיעות אחרונות/ ספרי חמד، תל-אביב، 1997

- **בן שמחון**، גבריאל، נערה בחולצה כחולה، ידעות ספרים، תל אביב، 2013

- **בן שמחון**، גבריאל،חתונה בכותל، מחזה בשלש מערכות، הוצאת הקיבוץ המאוחד، תל-אביב، 2007.

باللغات الأجنبية:

- Bennani Smirès, Latifa, La Cuisine Marocaine, Société d'Edition et de Diffusion Al MADARISS, Casablanca, 1983

- Chijioke Njoku, Raphael , Culture and Customs of Morocco, Greenwood Publishing Group, 2006

- Déjeux, Jean, La Littérature Féminine de Langue Française au Maghreb, Editions Karthala, Paris, 1994

- Gloaguen, Philippe, Le Guide du Routard, Hachette, 2005

- Sadiqi, Fatima, Women, Gender, and Language in Morocco, BRILL, 2003

- Sefrioui, Kenza , La revue Souffles 1966-1973, Espoirs de révolution culturelle au Maroc, Editions du Sirocco, Casablanca, 2013

- Bénayoun-Szmidt, Yvette, Redouane, Najib, Parcours Féminin dans la Littérature Marocaine D'expression Francaise, Editions la Source, Toronto-Canada, 2000

مجلات أجنبية:

- **Bouanani**, Ahmed, Pour une étude de la Littérature populaire marocaine, La Revue Souffles, n°5, 1er trimestre, 1967

- **Khatibi**, Abdelakbir, Roman maghrébin et culture nationale, Souffles, n°3, 3e trimestre, 1966

Laâbi, Abdellatif, Réalittés et dilemmes de la culture nationale (1), Souffles, n°4, 4e trimestre, 1966

الحوار الإسلامي البوذي

فؤاد الغزيزر

الحوار الإسلامي البوذي: الواقع واكراهات المستقبل

يعتبر الحوار وسيلة من وسائل الاتصال البشري فهو ضرورة اجتماعية لا غنى للمسلمين وغيرهم عنها، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، جبل على التواصل والحوار مع الآخر، وهو أيضا ضرورة واقعية تمليها أواصر الإنسانية من أجل التواصل والتفاهم والبحث عن المصالح المشتركة على أساس الاحترام المتبادل يوما بعد يوم في ظل عالم تقل فيه فرص الأمن والسلام.

كان الحوار بين الأديان محصورا في الأصل بين الأديان السماوية (الإسلام، اليهودية، المسيحية) هذه الأديان تشترك في اعترافها من مصدر واحد هو الله سبحانه وتعالى، كما أنها مختلفة في ذلك عن المعتقدات الأخرى **كالبوذية والهندوسية والزراديشية والسيخية،** الذين لا يملكون كلاما مقدسا، والذين ظهرو في جنوب ووسط وشرق آسيا.

وفضلا عن ذلك فإن الديانات السماوية لا تعترف بهذه الديانات، فالإسلام لا يعترف سوى "بأهل الكتاب" باعتبارهم مجموعة عقائدية وحيدة يمكن أن يتعامل معها.

لقد تعايشت هذه الديانات السماوية مع بعضها البعض عبر التاريخ، وكذلك الأمر لايختلف بالنسبة للديانات الأخرى مع بعض الاستثناءات، حينما انتشر الإسلام في وسط وجنوب آسيا، حيث كانت اليابان نموذجا لهذه الظاهرة،

التي أصبحت وجهة هامة للديانات غير السماوية، والديانات السماوية لم تكتشف في اليابان فقط، ولكن رغم ذلك فقد أصبحت الهوة محدودة مؤخرا عبر نماذج متعددة لحوار الديانات بين الديانات السماوية وغير السماوية، وكان الحوار البوذي الإسلامي الأهم من بينها.

وتعرف البوذية بأنها "مجموعة الآراء الفلسفية والدينية التي نشأت عن تعاليم بوذا، وأساسها القول بأن حياة الإنسان في الدنيا شر وألم، وأن التخلص منها إنما يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة، وهي النرفانا، وسبيل ذلك الزهد ومحاربة الرغبات والشهوات"[١].

بدايات الاتصال بين البوذية والإسلام:

إن اللقاءات التاريخية بين البوذيين والحضارة الإسلامية حدثت منذ آلاف السنين على طول طريق الحرير القديم[٢]، حيث كان التجار والعلماء المسلمون يتبادلون مع تجار من مختلف الأديان مثل-الشامانية، الزرادشتية والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، اليهودية، والمسيحية...السلع والأفكار.

وحدث التواصل الأول بين البوذية والإسلام في أواسط القرن ١٧ في وسط آسيا فيما يعرف اليوم بأفغانستان وإيران الشرقية وأوزبكستان وتركمانستان

---

[١] معجم الفلسفة، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص: ٢٥.

[٢] يقصد بـ"طريق الحرير" هو خط المواصلات البرية القديمة الممتد من الصين وعبر مناطق غرب وشمال الصين وآسيا كلها إلى المناطق القريبة من أفريقيا وأوروبا، وبواسطة هذا الطريق، كانت تجري التبادلات الواسعة النطاق من حيث السياسة والاقتصاد والثقافة بين مختلف المناطق والقوميات.

وطاجيكستان، وذلك بوصول الإسلام إلى تلك الجهة من العالم في عهد الحكم الأموي حيث بدأ المسلمون يكتشفون لأول مرة الوجود البوذي. وقد اهتم الكاتب العربي الأموي عمر بن الأزرق الكرماني بشرح البوذية أمام قرائه المسلمين. وكتب عن التقاليد البوذية في مدينة "بلخ" والتي تسمى حاليا بأفغانستان حيث قام بمقارنتها بتقاليد الإسلام.

إن كتابات الكرماني محفوظة ضمن الكتاب المؤلف في القرن السادس الميلادي المسمى ب"كتاب البلدان"لابن الفقيه الهمداني[١]، ويبدو أن العلماء البوذيين بدورهم لم يهتموا كثيرًا بتعريف القراء البوذيين بالعقائد والتقاليد الإسلامية، لأنه لا يوجد أي دليل على وصف مماثل آنذاك.

قام الخليفة المهدي خلال العهد العباسي[٢] باستدعاء المدارس البوذية إلى بغداد لترجمة بعض كتبهم إلى اللغة العربية والتي تضمنت كتاب" ابن النديم" تحت عنوان" كتاب بوذا" الذي عاش في القرن التاسع، والذي مدح الممارسات البوذية في عهده، أيضا حينما غزا "محمود غازني" الهند في بداية القرن ١١ قام المؤرخ الفارسي "البيروني" بمرافقته وكتب كتابا تحت عنوان "كتاب الهند"والذي وصف فيه عادات البوذية بالهند، وأخيرا في القرن ١٤ حينما دخل الحاكم

---

[١] هو أبو بكر، أحمد بن محمَّد بن إسحاق بن إبراهيم الهمذاني، الشهير بابن الفقيه. وُلد بهمذان لأسرةٍ اشتُهرت بعلم الحديث والأدب، وهو من العلماء البارزين في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، لا يُعرف كثير عن حياته، ولكن من المتواتر أنه عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وهو من أبناء واحدةٍ من كبريات المدن الفارسية الذائعة الصيت.

[٢] هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي المهدي بالله، ثالث خلفاء الدولة العباسية بالعراق. ولد بإيذج من كور الأهواز عام ١٢٧ ه\٧٤٥ م وتوفي بماسبذان أمه هي أم موسى بنت منصور الحميرية. ولي الخلافة بعد وفاة أبيه أبي جعفر المنصور عام ١٥٨ ه\٧٧٥ م. وكان أبوه قد أمره على طبرستان وماوالاها.

المغولي"غازان حان" الإسلام وجند وزيره " رشيد الدين الهمداني"(١٣١٨-١٢٤٧) لكي يكتب "جامع التواريخ"[١] الذي يتضمن وصفا لاعتقادات البوذية هذا كُتب بتعاون مع متدينين بوذيين.

وبالرغم من الاهتمام البالغ أولاه علماء المسلمين بدراسة البوذية لا يوجد أي وصف مشابه لعقائد المسلمين أو ترجمة النصوص الإسلامية من قبل العلماء البوذيين آنذاك.

إن الجانب البوذي لديه اهتمام محدود لحوار الإسلام، فالبوذية أبدت اهتماما بشكل أساسي للديانات التي تأسست في منطقتها، وكان اهتمامها أقل لتلك التي حاولت أن تنشر معتقداتها في المنطقة خاصة في المناطق التي كانت البوذية تحتكرها.

قد تكون بعض المراجع الإسلامية في الأدب البوذي حاضرة مثل **" أدب الكالاتشاكرا تانترا**" التي ظهرت في القرن العاشر، والتي تضمنت اعتقادات المسلمين في سياق بحث الهندو-بوذية لحفظ هوية ديانتهم في مقابل التوسع الإسلامي. كما تحدث أيضا أدب " **كالاتشاكرا تانترا**" عن نقاط مشتركة بين الإسلام والبوذية مثل: مسؤولية الأرواح عن أفعالها".

وتكمن المصادفة الثانية في جنوب آسيا حيث وقعت بين القرن ١١ و١٦ على اختلاف الاعتقاد الشائع فقد تعايش القادة المسلمين الهنود مع البوذية، في نفس الفترة التي وقع فيها لقاء البوذي المسلم للمرة الثالثة لكن هذه المرة كانت في

---

[١] جامع التواريخ كتاب هام باللغة الفارسية كتبه المؤرخ الفارسي رشيد الدين فضل الله الهمذاني في بداية القرن الرابع عشر.

جنوب آسيا، طور المسلمون طريقتهم الصوفية في هذه الجهة من العالم والتي كانت روحانية وقريبة شيئا ما من المعتقدات البوذية.

خلال أواسط القرن ١٩، قام الكاتب المنغولي **"إنجاناشين"** بكتابة المعالم المشتركة بين الإسلام والبوذية كالمصلحة العليا التي تجمعهم ألا وهي" الخير للأسمى".

في الوقت الراهن تابعت هذه الأشكال طريقها، حيث بادرت البوذية إلى الحوار مع كل من المسيحية والبوذية واليهودية، كما انتشرت في مناطق كانت تحت سيطرة هذه الأديان على خلاف المناطق الإسلامية، التي لم تلقَ أي انتشار أو توسع خلالها، مما أدى لعدم الحوار بين البوذية والإسلام.

ومن أجل الحوار بادر المسلمون إلى عقد مؤتمرات مع البوذيين **على سبيل المثال:**

❊ **المنتدى الإسلامي العالمي للحوار** الذي عُقد في سنغافورة في ٢٣ نونبر ٢٠٠٨ بشراكة ومساهمة البوذيين السنغافوريين وكذا جامعة سنغافورة لمعاجلة محور" التجانس والسلام القيم العالمية من وجهة نظر المسلمين البوذيين"، حيث اعترف المسلمون في هذا المؤتمر بمساهمة البوذية. كما ركز الجانبان على القيم المشتركة للديانتين، ووقع المنتدى الإسلامي العالمي أيضا اتفاقية بشراكة مع قنصلية بوديسيس العالم في دولة التايوان.

❊ في ٢٠-٢١ فبراير ٢٠١٠: كان هناك حوار بين الجامعة العالمية للمدارس الإسلامية ومنظمة الهنود المسلمين.

كما نظمت الجامعة الإسلامية لمعهد ازكير حسين للدراسات الإسلامية بمليلية، والجمعية الكاثوليكية للسلام و"ميلي غاوني" **مؤتمرا في نيوديلهي بعنوان" مؤتمر للحوار بين الإسلام والتابعين للعقائد المشرقية،** شارك فيه أتباع الديانات المشرقية منها البوذية، والهندوسية والسيخية. كما انتهى المؤتمر بخلاصة أكدت على وجود تشابه بين المعتقدات التي حضرت في هذا الحوار.

*** مؤتمر الشرق الأوسط حول الديانات والسلام: الديانات اليابانية تلتقي بالإسلام**

يُعد "المؤتمر العالمي للديانات من أجل السلام" جزءً من التوجه العالمي لحوار الديانات العالمية، وقد قالت كل من الديانات اليابانية –خصوصا المنظمات الدينية والزعماء الذين شكلوا اللجنة اليابانية للديانات من أجل السلام–بشكل واضح بأنه لا سلام بين الأوطان و الأمم في العالم بدون حوار وتعاون بين الأديان، كما وعدوا بأخذ المبادرة وتفعيل مهمة قضية السلام.

تم عقد المؤتمر في مدينة طوكيو سنة ٩٢، حيث تمحور حول قضايا الشرق الأوسط، وقد اهتم بشكل معمق بحرب الخليج وغزو العراق للكويت في التسعنيات. حيث استدعت اللجنة اليابانية قادة الديانات لليابان من شرق أوسط العالم الإسلامي، كذلك تم استدعاء المسيحية و اليهودية، لمحاولة أولى من طرف القادة المتدينين لأخذ المبادرة وبناء جسر نحو السلام بين الإسلام والديانات الأخرى، والتي سجلت بشكل عام انطلاقة جديدة و حقيقية[1]. وقد ذهبت

---

[1]Buddhist–Islamic Dialogue: Present Status and Future Outlook, Yoshiaki Sanada: http://www.kosei-shuppan.co.jp/english/text/mag/2006/06_101112_6.html

بعض المنظمات المحلية والعالمية أبعد من ذلك لتدعم الحوارات بين الإسلام والبوذية:

- ففي سنة ١٩٩٦، نتيجة للموقف الحاسم في تايلاند الجنوبية، والتحديات في مناطق أخرى من جنوب شرق آسيا دعت "الحركة الدولية لعالم عادل" (International Movement for a Just World) و"معهد سانتي براتشا دهما" (Santi Pracha Dhamma Institute)، إلى مؤتمر للحوار بين البوذية والإسلام في بينانج بماليزيا تحت عنوان "السياسات البديلة لآسيا". وأكد المؤتمر على اللجوء إلى المعرفة التقليدية والقيم الروحية للديانتين لحل المشاكل المحلية.
- كما أنشأت حكومة تايلاند سنة 2004 م "لجنة الصلح الوطني" لتبحث عن مناهج القضاء على العنف الطائفي. وقد عقدت اللجنة بالتعاون مع "مركز جامعة ماهيدول لبحوث بناء السلام" (Mahidol University Research Centre for Peace Building) مؤتمرًا بعنوان: "الحوار بين البوذية والإسلام: العنف والصلح" في سالايا بتايلاند.

وفي عام ٢٠٠٦ عقد في بانكوك بتايلاند تحت عنوان "البوذيون والمسلمون في جنوب شرق آسيا: العمل نحو العدل والسلام"

ومما جاء في البيان الختامي:

"إن القوة المسيطرة للرأسمالية العالمية لَديانةٌ جديدة تهدد باستئصال القيم الروحية والأخلاقية الجامعة، والنظرة العالمية المتضمنة في البوذية والإسلام

والديانات الأخرى، ومن أجل ذلك ينبغي للمسلمين والآخرين أن يشكلوا وحدةً متأصلةً وتكافلاً؛ حتى يتمكنوا من تقديم رؤية أخرى للحضارة الإنسانية الشاملة العادلة الرحيمة العطوفة. والآن نعلن تأسيس لجنة دائمة للمواطنين البوذيين والمسلمين في جنوب شرق آسيا، وفي أذهاننا هذه المهمة نفسها".

إضافة إلى ذلك، كان مسلسل الحوار البوذي الإسلامي منظما من طرف العائلة العالمية للحب والسلام التي تبنت حوارا عالميا جديدا حول كيفية رد البوذية والإسلام معا على التحديات التي تنتجها السياسة، الديانات، الإقتصاد والأزمة الثقافية التي تواجه العالم في القرن ٢١. وقد كانت أهداف هذا الحوار هو خلق صداقة بين المجتمع البوذي والإسلامي لمواجهة هذه التحديات بطريقة مسالمة لتحقيق التعاون والصداقة:

إن الحوار الأول في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك في مارس ٢٠٠٢ أتبع بحوارات أخرى في كل من كوالالامبور ماي٢٠٠٢ وجاكارتا يونيو من نفس العام، ثم تبعها "مؤتمر الحوار البوذي-المسلم حول الأخلاقيات العالمية والحكم الرشيد" الذي انعقد في المركز الرئيسة لليونسكو في باريس بفرنسا في مايو 2004 م، وأقيمت ندوة حول موضوع "دهارما والله والحكم: حوار بين البوذية والإسلام" في يوليو 2004م في بارسلونا باسبانيا ضمن مؤتمر "برلمان أديان العالم" (Parliament of World Religions).

وفي سياق هاته السلسلات الحوارية، نُظم حوار بين البوذية والإسلام في المغرب سنة ٢٠٠٥، ومؤتمر حوار للبوذية والإسلام في الصين سنة ٢٠٠٦ بعنوان "تعاليم الأديان حول الحياة والموت".

لقد وصلت الدعوة إلى التعاون السِّلْمي بين البوذية والإسلام والديانات الأخرى، وذلك بصياغة أخلاقيات عالمية شاملة لجميع الأديان إلى أماكن أخرى، فمثلاً في 1996 م أسس **دايساكو إيكيدا** Daisaku Ikeda رئيس "سوكا جاكاي الدولية" (Soka Gakkai International) معهد تودا للسلام العالمي والسياسة (Toda Institute for Global Peace and Policy) في طوكيو باليابان، وعينMajid Tehranian ماجد تاهرنيان

مدير تأسيسها في عام ١٩٩٦، وكان هذا أمرا غير مسبوق من ماجد ليس فقط لأنه عضو في SGI، وهو ليس من البوذية، بل هو مسلم صوفي من إيران / فارس.

وأظهرت هذه المبادرة في تعيين ماجد Majid Tehranian مديرا لـ SGI تودا للسلام أن المعهد يجمع نوعا من القواسم المشتركة بين المسلمين والبوذيين وهي أقوى من أن تفرقهم، وأن الأشخاص ذوي الإرادة الطيبة يجب أن يعملوا معا وأن يثريهم التنوع، وليس خوفا منه، إذا أردنا لبناء المناظر الطبيعية للسلام[١].

وفي هونولولو وهاواي بالولايات المتحدة الأمريكية، موَّل المعهد العديد من المؤتمرات والمطبوعات مركِّزًا على إنشاء "الحضارة العالمية" التي تهدف إلى الحفاظ على الحياة الإنسانية كاملةً، وعلى وقاية البيئة، وعلى التنمية المتناسقة لجميع الجماعات الإنسانية. وإحدى هذه المطبوعات هي: "الحضارة العالمية: حوار بوذي–مسلم".

(1) Global Civilization: A Buddhist–Islamic Dialogue by Majid Tehranian, Daisaku Ikeda, Published in 2003 by British Academic Press● NEW YORK ,P: 7.

واحد من بين المؤتمرات الكبرى نظم من طرف "العائلة العالمية للحب والسلام" التي دعمت المؤتمر الحواري بين البوذية والإسلام والذي تمحور حول" الأخلاق العالمية والحكامة الجيدة " في منظمة اليونيسكو بباريس من ٠٥ إلى ٠٧ ماي ٢٠٠٣، حيث ساهم في دعم هذا المؤتمر كل من متحف الديانات العالمي و" مدرسة إليجا" لدراسة الحكمة في ديانات العالم. وقد أسست في باريس بهدف احتضان فكرة اليونيسكو لسنة ١٩٩٤ حول " إعلان لدور الدين في تطوير ثقافة السلام "، والذي ركز على مقارنة تجارب البوذية والإسلام في المناطق التي لقيت حكامة جيدة من طرفهم.

لم تكن هذه اللائحة من المؤتمرات شاملة بكل معانيها، بل ألقت الضوء على اهتمام العالم لتطوير الحوار بين البوذيين والمسلمين، واقترحت أن هذه المجهودات والمساهمات يجب أن تؤخد بعين الاعتبار لكي تكون الحوارات المستقبلية مبنية على تلك الإنجازات.

كما يجب إضافة مساهمات المعهد الفلسفي المشرقي في اليابان لدراسة الإسلام وتأسيس أو تحقيق التوازن بين البوذية والإسلام.

الحاجة إلى حوار البوذية والإسلام:

عَبَر المسلمون والبوذيون طريقا طويلا وأخدوا ميراثهم التاريخي، الذي تجلى في عدم اعتراف المسلمين وتهميش البوذيين، لكنهم توصلوا إلى أن الحوار بينهم مهم للحفاظ على السلام العالمي.

وهناك أربع قطاعات رئيسية تشجع وتدعم الحوار البوذي الإسلامي وتدعم حظوظه لتحقيق نتائج إيجابية، وهي التسجيلات الإيجابية التي سجلها

التاريخ فيما يخص علاقة البوذي والمسلم الإيجابية وإمكانية الصراع بين البوذي والمسلم في بعض المناطق من جنوب آسيا، وكذا تقارب الحس اتجاه الثقافة الغربية في عهد الحرب الباردة،

أولا: لم تكن هناك أو لم يشهد التاريخ إرث امبريالي أو استعماري بين البوذيين والمسلمين مثل ما وقع بين المسيحية الأوربية والإسلام خصوصا.

ثانيا: الحوار البوذي الإسلامي هو ضرورة لتفادي الصراع بين المجموعات التي تنتمي إلى عقائد مختلفة في بعض المناطق في تايلاند، ماليزيا، إندونيسيا، ماينمار، كشمير، حيث تتعايش المجموعتين في منطقة "مينمار" على سبيل المثال، وهناك أقلية دائمة الصراع البوذيين مع الروهينجا المسلمين في شمال ولاية "روخين" أراكان، والتي أدت إلى هجرة بعض المجتمعات الإسلامية للجارة "بنكلاديش".

والسبب الرئيسي الثالث الذي يدعو إلى الحوار البوذي الإسلامي هي القيم الآسيوية والثقافية الإسلامية للآسيويين وتشويه المسلمين من طرف العالم الغربي، حيث كان الهدف من ذلك جعل القيم الغربية عالمية وكذا الضغط الخارجي، كما أن اهتمامات البوذية والإسلام كانت تصب في اهتمامها خوض الحوار الذي يهدف بشكل رئيسي إلى حماية قيمهم الثقافية وتبرهن على نجاعتها في حل المشاكل الجديدة للقرن٢١.

اشكالات على عاتق الحوار البوذي الإسلامي:

أريد فقط الإشارة إلى ثلاث نقط التي تعتبر تمهيدا لمستقبل حوار ديانات الإسلام والبوذية. **أولا:** دعنا نقدم معا فرص الجودة التي يحظى بها الحوار البوذي

الإسلامي. العلاقات الجغرافية والتاريخية بين البوذية والإسلام و التي ساهمت في خلق فرص الحوار الثنائي. من جهة أخرى، هذا كذلك يعني أنه ليس هناك أي ارث سلبي بين الديانتين، و التي بدت جليا في تاريخ العالم الأوروبي و الإسلامي، الديانات اليابانية، وخصوصا البوذية اليابانية، و التي أخذت دورا مهما لبناء جسور السلام بين الإسلام و الديانات الأخرى، و التي تجسدت في مؤتمر "الديانات من أجل السلام" في الشرق الأوسط سنة ١٩٩٢.

ثانيا: الحوار الحقيقي بين الديانات ليس معناه فقط لقاء أناس ذو معتقدات مختلفة يتعاونون ويتعايشون فيما بينهم. بل إنها تعني تبادل المعلومات، والإقرار برأي الآخر، كما يجب أن يكون حوارا يفتح فيه المحاور قلبه للأخر في احترام روحي ثنائي، وإصغاء إلى محتوى ديانة الآخر.

ثالثا: حوار الديانات يجب أن يبلور إلى مستوى احترام المشاركين والنهوض معا قدما نحو الأمام، والعمل معا، والترخيص للديانات المختلفة للتعاون وذلك بارسال الهدف الأسمى للديانات، كالسلام العالمي، سعادة الإنسانية، والقضاء على المعاناة وتقديم المساعدات الإنسانية والتعاون فيما بينهم[1].

وفي الأخير نقول إنه من أجل تحقيق حوار فعال بين البوذية والإسلام:

[1] Buddhist-Islamic Dialogue: Present Status and Future Outlook, Yoshiaki Sanada: http://www.kosei-shuppan.co.jp/english/text/mag/2006/06_101112_6.html

إن تعقيد وتعدد أبعاد وإشكاليات الحوار البوذي الإسلامي يمهد لمقاربة جديدة لهذا الحوار مما يجعله قابلا للتطور هذا إذا اعتمد على أعمدة ودعامات أساسية:

١- المتابعة الحقيقية لحوار الثقافات المختلفة: من خلال تقدير اختلافات الثقافات الأخرى على اعتبار أن الثقافات متساوية في القيم والأهمية والاجتماع في حوار هادف بين الثقافات المتعايشة بهدف تبادل الأفكار والمهارات.
٢- اتباع استراتيجية العنصرية المضادة ومشاركة جميع المجموعات الثقافية في مؤسسات الحوار الثقافي.

ببليوغرافيا:

-ملامح مشتركة بين الإسلام والبوذية حوار بين سنجيزانا أكبينار وألكسندر بيرزين، المختار بتعديلات بسيطة من النسخة المطبوعة :

-"The Dharma of Islam: A Conversation with Snjezana Akpinar and Alex Berzin" Inquiring Mind (Berkeley, California), vol. 20, no. 1 (fall 2003).

http://www.berzinarchives.com/web/ar/archives/study/islam/general/common_features_islam_buddhism.html

-الحوار الإسلامي-البوذي ألكسندر بيرزين دهَرَمسالا، الهند، نوفمبر ١٩٩٥ م ونقِّحَ سنة 2006 م:

http://www.berzinarchives.com/web/ar/archives/study/islam/general/islamic_buddhist_dialog.html

-هل هناك قاسمٌ مشتركٌ بين البوذيةِ والإسلام؟ ألكسندر بيرزين، برلين، ألمانيا، يناير ٢٠١١ م:

http://www.berzinarchives.com/web/ar/archives/study/islam/general/common_ground_buddhism_islam.html

-Imtiyaz Yusuf, "Islam and Buddhism Relations from Balkh to Bangkok and Tokyo," Muslim World, 100 (2–3), April/July 2010, p. 177–p.186.

-Kieko Obuse, "The Muslim Doctrine of Prophethood in the Context of Buddhist-Muslim Relations in Japan: Is the Buddha a Prophet?" Muslim World, 100 (2–3), April–July 2010, pp. 215–232.

-Global Civilization: A Buddhist-Islamic Dialogue by Majid Tehranian, Daisaku Ikeda, Published in 2003 by British Academic Press● NEW YORK.

-[1] Buddhist-Islamic Dialogue: Present Status and Future Outlook, Yoshiaki Sanada: http://www.kosei-shuppan.co.jp/english/text/mag/2006/06_101112_6.html